

新 华 博 识 文 库

哲学的门槛

写给所有人的简明西方哲学

PHILOSOPHY : THE BASICS (4th EDITION)

[英] 奈杰尔·沃伯顿/著
林克/译



新 华 出 版 社

PHILOSOPHY: THE BASICS

写给所有人的简明西方哲学

堪称图书市场上最值得推荐的哲学入门书。在讲解哲学基础知识方面，沃伯顿可谓耐心、精确，最重要的是清晰；没有比它更好的哲学入门读本了。

——史蒂芬·劳（Stephen Law），伦敦大学学院哲学教授

跨入哲学的大门有点像学骑自行车：让人兴趣盎然，但撞得青一块紫一块，屡遭挫败。沃伯顿让人们保留了兴趣，但是减轻了青一块紫一块、屡遭挫败的程度。而且，学生们有个独特的机会来学习如何思考哲学。

——保罗·K.摩泽尔 (Paul K. Moser)，芝加哥Loyola大学哲学教授

本书语言简练、结构清晰，做到了书名所说的一切。它是了解哲学基础知识的一个绝好途径：不仅传授了关于西方哲学的知识，还努力指导读者自己思考。

——爱德华·卡拉格（Edward Craig），剑桥大学哲学教授

在哲学思维方面，奈杰尔·沃伯顿给新来者提供了一个绝好的指南。

——戴夫·里尔（Dave Leal），牛津大学哲学教授

虽然过去了近20年、经历了三版，本书仍然是同类书中最好的。

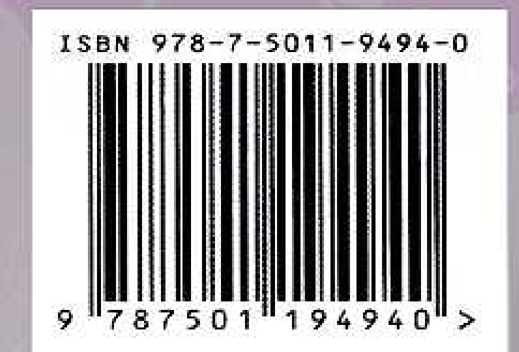
——唐·朱彼特（Don Cupitt），剑桥大学哲学教授

本书写得非常精彩、清晰，一扫以前哲学书的那种庄重、矫饰或者屈尊的缺点。

——D.H.梅诺（D.H.Mellor），剑桥大学哲学教授

很难想象有这样一本哲学入门书，涵盖了哲学的基本问题，而且形式如此紧凑，脉络如此清晰，文采这样优美，讲解这么透彻。

——罗纳德·桑托尼（Ronald E. Santoni），Denison大学哲学教授


ISBN 978-7-5011-9494-0
定价：28.00元

新 华 博 识 文 库

哲学的门槛

写给所有人的简明西方哲学

PHILOSOPHY : THE BASICS (4th EDITION)

[英] 奈杰尔·沃伯顿/著
林克/译

新 华 出 版 社

图书在版编目（CIP）数据

哲学的门槛：写给所有人的简明西方哲学/（英）沃伯顿著；林克译. ——北京：新华出版社，2010.12
ISBN 978-7-5011-9494-0

Ⅰ.①哲… Ⅱ.①沃… ②林… Ⅲ.①哲学—西方国家—通俗读物 Ⅳ.①B5-49

中国版本图书馆CIP数据核字（2010）第238963号
著作权合同登记号：01-2010-1694

哲学的门槛：写给所有人的简明西方哲学

作　　者：（英）奈杰尔·沃伯顿
译　　者：林克
责任编辑：黄绪国
出版发行：新华出版社
地　　址：北京石景山区京原路8号
网　　址：http://www.xinhuapub.com　http://press.xinhuanet.com
邮　　编：100040
经　　销：新华书店
印　　刷：北京新魏印刷厂
开　　本：710mm×1000mm　1/16
印　　张：13
字　　数：180千字
版　　次：2011年1月第一版
印　　次：2011年1月第一次印刷
书　　号：ISBN 978-7-5011-9494-0
定　　价：28.00元

温馨提示： 本社“新华版短信书友会”新书直订　发短信至：13651277005
本社图书策划中心诚征品位畅销选题　发邮件至：xhchzx@163.com

购书热线：010-63077122　中国新闻书店购书热线：010-63072012
图书如有印装问题请与出版社联系调换：010-63073969

导言

什么是哲学？这是个非常难以回答的问题。最容易的回答是：哲学就是哲学家们所研究的东西，然后列出柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、休谟、康德、罗素、维特根斯坦、萨特和其他著名哲学家们的作品。但是，如果你刚刚开始接触这个主题，这样的回答似乎对你没太大帮助，因为你以前可能从未读过这些作家的作品。即便你曾经读过他们的作品，你也很难说出这些人有什么共同点——如果他们确实有一种共同的相关特质的话。另一个方法就是指出，哲学（Philosophy）这个词来自希腊语“对智慧的爱”。但是，这样的回答更模糊不清了，更没什么用了，还不如说“哲学就是哲学家们研究的东西”。所以非常有必要对“哲学是什么”这个问题进行总体论述。

哲学是一种行为：它是对特定类型的问题进行的思考。它最明显的特点，就是使用了逻辑论证法。哲学家们最典型的做法就是跟论证打交道：他们或者创造一些论证法，或者批评别人的论证法，或者两者兼而有之。他们也对概念加以分析和明确。“哲学”这个

词语通常是在比这一概念更广泛的意义上使用的，它意味着一个人对生活的总体看法，或者指某种形式的神秘主义。但在本书中我不是在这个宽泛意义上使用这个词语的：我的目的是阐明传统思想讨论中的一些关键领域。这种讨论始于古希腊，繁荣于20世纪；它们主要发生在欧洲、北美、澳大利亚和新西兰。这一传统一直延续到现在这个世纪。

这一传统的哲学家们谈论的是什么类型的话题？他们经常探究那些常规的观点。对于这样的观点，我们中大部分人，在大部分时间内，都信以为然。这些观点似乎都笼统地回答了一个问题，我们可以泛泛地称之为“生活的意义”：关于宗教、对与错、政治、外部世界的本质、思想、科学、艺术等方面的问题，还有其他数不清的问题。举个例子，在生活中很多人都没有质疑过自己的根本信仰，例如“杀人是错误的”这样的看法是否正确。但是为什么杀人是错误的呢？说“杀人是错误的”有什么理由呢？在任何情形下杀人都是错误的吗？我所说的“错误的”究竟是什么意思呢？这些都是哲学问题。如果细究起来，我们会发现：很多信仰都有坚实的理论基础，有的就没有。学习哲学，不仅帮助我们反思一下我们的偏见，也帮助我们明确自己所信奉的东西。在这个过程中，这些让我培养出了一种特殊的能力，那就是在广泛的话题方面进行连贯的论证。这是一种有用的、可以传递的技能。

哲学以及它的历史

自苏格拉底时代以来，出现了很多伟大的哲学家。在我最开始

的第一段话中提到了其中的几个。哲学入门类书籍应该历史地研究问题，按照时间顺序分析这些哲学家们的贡献。但这不是我在这里要做的事情。相反，我使用的是以主题为基础的研究方式：侧重于特定的问题而不是历史。当然哲学史是迷人、重要的课题，很多经典的哲学教材也是伟大的文学作品：例如柏拉图的《苏格拉底对话集》、笛卡尔的《沉思集》、休谟的《人类理解论》、尼采的《查拉图斯特拉如是说》等，从任何角度看，它们都是不朽的名著。虽然研究哲学史非常有意义，但在这里，我的主要意图是给你一些思考工具，让你自己思考哲学问题，而不是简单地向你解释某个大思想家怎样思考这些哲学问题。这些问题不仅仅对哲学家来说有意义，对于从未阅读过哲学书的人也非常重要，因为这些问题是关于所有人的日常生活的。

如果要认真地研究哲学，就需要把历史研究和课题研究结合起来，因为如果我们不知道早期哲学家们的论证法和相关错误，就不可能对这个话题做些什么有意义的事情。对于历史上的哲学家们，如果我们没有一些了解，研究就不能进行下去：我们会犯相同的错误，而不知道这样的错误前人都已经犯过了。看到了早期哲学家们所犯的错误后，很多后来的哲学家以此为基础发展出了自己的新理论。当然，本书太简短了，不可能对所有哲学家们的贡献面面俱到，而且不同的哲学家所做的工作其复杂性也各不相同。

为什么要学习哲学?

有时候人们会争辩说，哲学家们坐在一起争论词语的含义，这

样的哲学研究没有什么意义。因为这个做法似乎从来不会产成什么重要结论，这些人对社会的贡献实际上也几乎不存在。他们仍然在争论相同的问题，这些问题在古希腊的时候就争论过了。哲学似乎没有改变什么；哲学留下的东西一如既往。

哲学研究的价值根本上讲是什么呢？是质疑我们生活中的基本假设吗？这个做法有点危险：因为需要质疑的太多了，所以我们可能最后感到不能做任何事情，因此也就不了了之。确实，给哲学家做的一幅讽刺漫画就是：一个人舒适地坐在牛津或者剑桥大学的公共教室里侃侃而谈，非常善于解决那些非常抽象的问题，但是在解决生活中的实际问题时一筹莫展——这个人能解释黑格尔哲学中的最复杂段落，但是不知道怎样煮熟一只鸡蛋。

经过思考的人生

哲学研究的一个重要原因是，这样的研究关乎的是“我们存在意义”方面的基本问题。我们中大部分人有时在生活中会问自己一些基本的哲学问题。我们为什么在这里？有什么证据能证明上帝存在吗？我们的人生有什么目的吗？什么东西决定了对与错？我们有理由违法吗？我们的人生就是一场梦吗？精神与肉体是不同的存在，还是我们都仅仅是物质上的存在？科学是怎样进步的？什么是艺术？等等。

研究哲学的大部分人都相信：我们每个人都要反思这样的问题，这很重要。有人甚至坚持认为，没有经过思考的生活是没有价值的。过着浑浑噩噩的生活，不反思一下生活所赖以存在的原则，就像驾驶一辆从没保养过的车。你可以想当然地相信车闸、方向盘

和发动机，因为它们迄今为止一直工作正常。但是你也许完全没理由信任这辆车：刹车闸可能在你最需要的时候失灵了、出错了。相类似，你生活所基于的那些原则可能听上去都不错，但是如果你没有认真反思它们，你就不能确信它们都是对的。

尽管如此，甚至如果你没有认真地怀疑过你人生所基于假设的合理性，因为没有运用你的思维能力，你的人生可能一直在枯竭、衰退。很多人会发现，质问自己如此根本性的问题要么太难了，要么太烦了：他们跟自己所拥有的偏见融为一体，感到舒适、坦然。但是其他人有种强烈的愿望，要给这些挑战性的问题寻找答案。

学会思考

哲学研究的另一个原因是，这种研究能提供一个好方法，让人学会清晰地思考更广泛的问题。哲学的思考方法在很多情形下是有用的，因为分析了赞同、反对某个观点的各种论证法之后，通过分析，我们学会了很多技能，这些技能可以运用在生活的其他领域中。很多人研究了哲学之后，把自己的哲学技能运用到不同的工作中，例如法律、计算机编程、管理咨询、公众服务和新闻事业——在所有的领域里，思路清晰非常重要。哲学家们在转向艺术领域时也会使用很多直觉，这些直觉是从人类存在本性的研究中获得的：有些哲学家也是成功的小说家、批评家、诗人、制片人和剧作者。

快乐

研究哲学的一个更深远的理由是，对很多人来说，研究哲学是一种非常快乐的活动。在这个角度上看，有几点需要注意。哲学

研究的危险是把哲学活动简化为解决字谜这种行为。有时候，有些哲学家的研究方法看起来跟这个相似：有的专业哲学家沉迷于解决晦涩的逻辑难题，把这个当成了哲学研究的唯一目的，然后在深奥的刊物上发表自己的答案。另一个极端是，在大学工作的一些哲学家们把哲学研究当做一种“事业”，经常发表一些平庸的作品，仅仅因为这样做就可以让自己“进步”从而获得升迁（出版物的数量是决定一个人是否升迁的因素之一）。看见自己的名字写在印刷品上，工资和声望也随着升迁提高了，由此而感到快乐。但很幸运的是，很多哲学家研究哲学的动机是出于更高档次上的追求。

哲学难学吗？

人们经常把哲学描述为一个难学、难理解的科目。这些难处来自不同方面，但是有些难处是可以避免的。

首先，专业哲学家们要处理的很多问题确实要求有高水平的抽象思维能力，这是事实。但是，对于任何知识方面的研究工作来说，似乎都一样：在这个方面上看，哲学跟物理学、文学批评、计算机编程、地质学、数学或者历史都没什么差别。就像在这些或者其他研究领域一样，给这个课题作出巨大的原创性的贡献都是有难度的，但是这种困难不能作为普通人不配获得这种知识的理由，也不能作为阻止普通人学习其基本研究方法的借口。

还有第二种与哲学有关的困难，这个困难也是可以避免的。哲学家们不都是好的作家。很多人在表达自己的观点时非常拙劣。有时是因为他们仅仅致力于让非常少的专业读者理解，有时候是因为

他们毫无必要地使用了复杂的术语，这些术语让不熟悉这个专业里术语的人一头雾水。专业术语是有用的，有助于避免每次使用这些术语时都要解释特定概念。但是，在专业哲学家之中有个很不幸的倾向，就是为了自己的方便而使用专业术语；另外，虽然有非常好的英语对应词，很多人使用拉丁语词汇。一个段落里面经常有不熟悉的词，还有用不熟悉的方式使用的熟悉词，这很恐怖。有的哲学家似乎讲着、写着他们自己创造出来的语言。这就使得哲学看起来似乎更难。实际上并没有那么难。

在这本书中，我努力避免不必要的术语，解释了所有的不熟悉术语。这个研究方式能够给你一些基本的哲学词汇。

哲学做不到的

有些哲学系学生对于这个科目抱有不合理的太高期望。他们期望哲学能全面、详细地描述人类的论断。他们认为哲学会向他们揭示人生的意义，向他们解释我们复杂存在中的每一个方面。现在，虽然哲学研究能够阐明我们生活中的根本性问题，但它不能提供一个完整画面那样的东西，事实上这样的东西也不存在。哲学研究不是艺术研究、文学研究、历史研究、心理学研究、人类学研究、社会学研究、政治研究和科学研究等的替代物。这些不同的科目侧重研究了人类生活的不同方面，提供了不同类型的智慧。任何人的生活中都有某些方面是无需哲学分析的，也许无需其他任何种类的分析。那么，很重要的一点就是，不要对哲学期望太多。

怎样使用本书

我曾经提起过，哲学是一种活动。因此读者不应该被动地阅读本书。仅仅用心记住这里使用过的论证法，这很容易，但是仅仅如此还不是在学着用哲学方法来处理问题。不管怎么说，它还给我们提供了哲学家们所使用的、很多基本论证法方面的知识。读者应该抱着批评的态度来阅读本书，不断地质疑所使用的论证法并想到反论证，这是最理想的读书方法。本书旨在激发人的新思想，而不是灌输旧思想。如果你能批判性地阅读本书，必然会发现你对其中的很多观点不敢苟同。在这个过程中，你自己的信念也越发清晰。

虽然我努力让所有章节都能简浅易懂，便于哲学初学者阅读，但是有的章节还是相对难一些。大部分人至少思考过上帝是否存在这个问题，因此也思考过两方面的论证法——结果，关于上帝的这章相对来说比较容易理解。另一方面，不研究哲学的那些人极少详细思考其他章节讨论的那些课题，这些章节是关于“外部世界”、“精神思想”，还有更为抽象的“对与错”方面的。这些章节，尤其是关于精神思想的那章，可能读起来更费时间。我建议你先浏览一下各章的标题，然后细读你感兴趣的部分，而不要慢慢地一章一章从头到尾阅读，否则就可能被细节所迷惑，从而忽视了不同的论证法彼此的关联性。

有个非常明显的课题是本书应该包含的，但是本书却没有，那就是逻辑。我把逻辑这个课题省略了，因为它是个技术领域的东西，像本书这样长度和风格的书籍不适合收录这样的内容。

目录

目录

目录

目录

第一章 上帝

上帝存在吗？这是个基本问题，也是我们在生活中经常问自己的一个问题。每个人都会对此给出答案，不同的答案会影响人的行为方式、理解和阐释世界的方式，还能影响到我们对未来的期待。如果上帝存在，那么人的存在可能就有一个目的，而且我们可能会希望有永生。如果上帝不存在，那么我们必须给自己的人生赋予某种意义：意义不能从外部赋予，而且死亡可能是最终意义。

当哲学家们把研究目标转向了宗教，他们最典型的做法就是反思已有的赞同、反对上帝存在的各种论证法。他们衡量各种证据，认真研究各种论证法的结构和含义。他们也研究了诸如信念、信仰等概念，来看看这些概念是否在人们谈论上帝的时候有意义。

大部分宗教哲学都有一个起点，那就是关于上帝本质——也就是有神论——方面的一个非常普遍的看法：有一个上帝存在，他或她是全能的（能做任何事情）、全知的（知道所有事情）、极其仁慈的（至善）。大部分基督徒、犹太人和穆斯林都会持有这样的观

点。在这里，我着重讲述基督教的上帝观。大部分论证法会同样适用于其他有神论宗教，有的可能适用于所有宗教。

但是，有神论者所描述的这样的上帝确实存在吗？我们能证明他或她确实存在吗？一个有理性的人应该相信这样的上帝不存在吗？——这样的观点被称为无神论，抑或不可知论——把信念搁置（或说就是坐在篱笆上、保持中立）——是最恰当的回答应方式？有各种不同的论证法旨在证明上帝的存在。在本章我将描述其中最重要的论证法。

精心设计论

人们所使用的论证上帝存在的一个论证法就是精心设计论（Design Argument），有时也被称为目的论（Teleological中，telos来自希腊语，意思是“目的”）。它是说，如果我们仔细观察我们周围的世界，就会经常发现每个事物都跟它所实施的功能非常匹配：每个事物都有曾经被精心设计过的证据。人们就认为这展示了是有造物主存在的。举个例子，如果我们审视人的眼睛，我们就会发现它的细小部分都非常巧妙地结合在一起，每一个部分都精妙地适合于一个明确的目的：看。

精心设计论的支持者，例如威廉·培利①，声称自然物体——例如眼睛——的复杂性和有效性似乎就是一个证据，表明这些事物都是上帝曾经精心设计过的。其他事物为什么会是现在的这个样

①威廉·培利（William Paley，1743－1805），英国神学家、功利主义哲学家，曾任圣公会牧师，主要著作有《论道德和政治哲学原理》《自然神学》等。

子？观察一只手表，我们可以说这是一个手表制造者设计出来的；相类似，他们就坚持认为，观察一下眼睛，我们可以说它是某种神圣的手表制造者（Divine Watchmaker）设计出来的。就好像是上帝在他或她创造的所有物体上都留下一个记号一样。

这是从结果到原因的一个论证法：我们先看到结果（表或者眼睛），观察它之后，我们努力了解是什么因素促成了它（一个手表制造者还是一个神圣的手表制造者）。这依赖于一个观念：像手表这样的设计出来的物体，在某些方面非常类似诸如眼睛这样的自然物体。这种论证法，基于两个事物之间的相似性，被称为类比论证。类比论证基于一个原则：如果两个事物在某些方面相类似，它们在其他方面也类似。

那些认可设计论证法的人告诉我们，我们所看到的所有地方，特别是在自然界——无论是树木、悬崖、动物、星星，还是其他的什么——我们都能发现更多的证据：上帝是存在的。因为这些事物的结构比手表更精确更复杂；相应地，神圣的手表制造者一定比人类手表制造者更聪明。确实，神圣的手表制造者一定非常强大、非常聪明，因此我们可以很确定地认为，这个神圣的手表制造者就是上帝，就像传统的有神论者所理解的那样。

但是，针对精心设计论证法也有激烈的反对意见，最多的就是哲学家大卫·休谟（David Hume，1711－1776）在其遗著《自然宗教对话录》（Dialogues Concerning Natural Religion），以及他的《人类理解论》(Enquiry Concerning Human Understanding)中第11部分所提出的各种相反观点。

对精心设计论的批评

类比的苍白无力

前面提及的反对意见是，精心设计论证法基于一个苍白无力的类比：它自然而然地认为在自然物体和我们认为设计出来的物体之间有一种相似性，而且这种相似性是有意义的。这里我们引用了相同的例子，但我们看不出人类的眼睛和一只手表之间在某些重要的方面是相似的。类比论证的依据就是，在要对比的两个物体之间有一种很强的相似性。如果这种相似性是微弱的，那么，基于这个类比而得出的结论相应地也是苍白无力的。因此，举个例子说，手表和怀表的相似性很多很充分，足以让我们断定它俩都是手表制造者设计出来的。但是，虽然在一只手表和一只眼睛之间有某些相似性——它们都结构复杂，都在实施自己特定的功能——但这仅仅是一种模糊的相似性，因此，基于这个类比得出的结论相应地也是模糊的。

进化

为什么动物和植物的现状这么适合自己的功能？对于这个问题，我们可以回答：它们是因为有神圣的手表制造者存在。但这不是唯一的解释。特别是达尔文（Charles Darwin，1809－1882）在自己的著作《物种起源》（The Origin of Species）中提出的自然选择进化论，对这个现象作了另一种解释，而且这种解释被很多人广为接受。达尔文向我们展示，那些动植物怎样通过一个适者生存的过程来最好地适应环境，并把这种机制形成一种特性传给下一代。

后来的科学家们已经能够用“遗传基因”这样的术语来描述进化机制。这个过程解释了那种环境适应现象——就像在动植物王国发现的那样——是怎样发生的，不需要引进“上帝”等概念。

当然达尔文的进化论没有通过什么方式来反驳上帝的存在——实际上很多基督徒把上帝存在看做是对“动植物、人类为什么是现在这样”的最好解释：他们相信是上帝创造了进化机制。但是，达尔文的理论削弱了精心设计论证，因为它在没有提及“上帝是进化原因”的前提下解释了相同的结果。一旦存在着生物性适应机制这种理论，精心设计论证就不能断然证明上帝的存在。

结论的局限性

尽管有前面提到的各种反对意见，你仍然会发现精心设计论证还是有说服力的，虽然它不能证明一个独一无二、全能、全知、至善的上帝存在。认真研究了这个论证后你会发现，这个论证在很多方面是有局限性的。

首先，这个论证法完全没有支持一神论——这个观点认为只有一个神灵存在。即便是你接受“这个世界以及世界中的所有事物很明显地表明，它们都是精心设计出来的”这个观点，但没有理由相信这些事物都是一个神灵设计出来的。它们为什么不能是一群小神灵一起合作设计出来的呢？毕竟绝大多数大型、复杂的人类建筑，例如摩天大厦、金字塔、太空船等都是由很多个体组成的群体完成的，因此，如果我们把类比运用到它的逻辑结论上时，我们就会相信这个世界是由一群神灵共同合作、设计出来的。

其次，这个论证法没有必然地支持如下的观点：这个精心设计

者（或者设计者们）是全能的。我们似乎可以很有理由地说，这个宇宙有很多“设计上的缺陷”：例如，人类的眼睛容易近视；人年纪大了的时候，眼睛会出现白内障——如果一个全能的造物主想尽可能地创造一个最好的世界，就不会有这样的缺陷存在。这样的观察结果可能让有些人想到，宇宙的设计者不是全能的，而是个相对弱小的上帝或者神灵们，或者可能是一个年轻的神灵在试验一下他或她的力量。也可能这个设计者在创造了宇宙之后不久就死了，任由这个宇宙自己发展。精心设计论证法虽然提供了很多的证据以证明有神论者所描述的上帝的确存在，但也至少提供了很多证据证实了那些欠缺。因此，仅仅有精心设计论证法尚不足以证明：有神论者所描述的上帝存在，其他类型的上帝或者神灵们不存在。

最后，在“设计者是否全知、至善”这个问题上，很多人发现这个世界上有很多邪恶存在，跟这个结论相违背。这些邪恶有很多：人类的残忍、谋杀和苦难，到自然灾害和疾病引发的痛苦。它们都存在于这个世界上。如果，就像精心设计论证法所说的那样，我们观察自己身边的万事万物来欣赏上帝杰作方面的证据时，很多人会发现，就他们所看到的东西来说，很难相信这些都是一个仁慈的造物主给予人类的结果。一个全知的上帝应该知道邪恶存在；一个全能的上帝应该有能力阻止这些邪恶发生；一个仁慈的上帝不应该让这些邪恶存在。但是邪恶继续存在着。这对有神论者所谓的上帝构成了最严厉的挑战，哲学家们也对这个挑战讨论了很多。这被称为“恶的问题”。在后面的章节里我们将继续研究这个问题，而且是详细地研究，还附有几个可能的解决方案。在这里，恶的问题至少让我们对如下的说法有所狐疑：精心设计论证法提供了非常有

说服力的证据，证明一个至善的上帝存在着。

就像我们从这个讨论中看到的那样，精心设计论证法最多只能给我们一个非常有限的结论：这个世界和世界上的一切都是某个事物、某个人设计出来的。如果要超越这一点，就要超越从这个论证法中按照正常逻辑推理出来的结论。

精细调整论

虽然针对精心设计论证法有强有力的反对意见，但是，有些近期的思想家已经努力捍卫它的一个变体理论，那就是“人类中心原则”（Anthropic Principle）。这个观点认为，这个世界变得对人类生存和发展非常有利，发生这种情况的概率非常低，以至于我们可以得出结论说，这个世界是一个神圣建筑师的作品。在这个观点上看，人类已经进化得很好、生存下来了，这个事实本身就给我们提供了“上帝存在”的一个证据。上帝一定已经控制了我们宇宙中的物理条件，把它们进行了精细的调整，使得宇宙仅仅适合人类这种生命形式存在、发展。这个观点为一个科学研究结果所证实，这个结果显示：这个宇宙中最开始就存在着有限的几个适合生命发展的条件。

对精细调整论的批评

反对意见：这是抽彩

针对精细调整论（Fine Tuning），有个主要的反对意见。想象

一下你从一个国家抽彩系统中买了一张彩票。可能一共有几百万张彩票，但是只有一张彩票能中奖。从统计学意义上看你中奖的概率很低。但是，你有中奖的可能性。如果你确实中奖了，但这仅仅说明你非常幸运：我们不能从这个事实中得出一个结论说，对于所有那几百万失败彩票来说，选中了你这张中奖的彩票一定是必然的，而不是随机选择的偶然结果。你可能，如果你相信迷信的话，知晓了关于“你赢得彩票”这个事实的所有有价值信息。但是，任何从统计数字方面看不可能发生的事情都会发生。精细调整论的捍卫者所犯的错误是，他们认为当某种不太可能发生的事情发生时，对此一定有个更合理的理由，而不仅仅是表面上的那样。我们出现在这一小部分的宇宙里，可以不需要超自然原因进行充分解释。我们所处的这部分宇宙空间恰好适合于我们这种生命产生，这不足为奇，因为我们没有机会在别的地方产生。因此，“我们在这里存在”这个事实不能作为“上帝设计了整个宇宙”的一个证据。另外，在面对上面所描述的、针对精心设计论证法传统说法的批评时，精细调整论也显得苍白无力。

首因论

精心设计论证法及其变体精细调整论都建立在对这个世界进行直接观察的基础上。它们都是哲学家所说的经验论证法。相比之下，首因论证法，有时被称为宇宙哲学论证法，仅仅基于一个经验上的事实，那就是宇宙存在着，而不是“宇宙是什么样子”这样的特定事实。

首因论（First Cause Argument）认为，绝对地看，每个事物都是被其之前的某个事物引起的：没有事物会在没有原因的情况下存在。因为我们知道宇宙是存在着的，我们可以很肯定地认为：整个系列的原因和结果导致了现在的存在。如果我们沿着这个系列往后进行追踪，我们会找到一个初始原因，也就是第一因，即首因。因此，首因论证法告诉我们，这个第一因就是上帝。

但是，就像精心设计论证法一样，针对首因论证法也有很多批评。

对首因论的批评

自相矛盾

首因论证法始于一个假设：每个事物都是被其他事物引起的，但是说“上帝就是这个首因”，这个说法导致了自相矛盾：它认为没有无因之果，但是却又有了一个无因之果，那就是上帝。它引发的一个问题就是：是什么因素导致了上帝的产生？

相信首因论证法的某些人可能会反驳说，他们的意思不是说每个事物都有原因，只是说除了上帝之外的每个事物都有原因。但这个说法好不了多少。如果因果链条要在某个地方停止，为什么必须停在上帝这里？为什么它不停在这个回溯链条的早期，也就是宇宙自己产生的时候？

不是一个证据

首因论证法假定：在一个无限回溯中，原因和结果不可能会永

远追溯下去。这个无限回溯在时间上可以没有止境地回溯。它假定有一个首因存在，这个首因引起了所有其他事物的发生。但是必须是这样的吗？

如果我们对未来也使用了相同的论证法，那么我们可以认定：一定有某种最后的结果，它不再是其后某事物的原因。虽然这确实很难想象，但是，想想因果关系一直延伸到将来直到无穷尽，就像没有最大的数字那样——因为我们总是能在任何一个被认为最大的数上再加一个——这样的想法也是似是而非的。如果可能有一个无穷尽的序列存在，那么为什么因果不能向后一直延伸，追溯过去直到永远？

结论的局限性

即便是关于这个论证法的两个批评都被驳斥了，也不能证明首因就是有神论者所描述的上帝。和精心设计论证法一样，从首因论证法中得出的结论也有严重的局限性。

首先，为了在事物的运动中发现、认识到一系列因果——它能导致我们现在所认识到的整个宇宙产生，“首因”这个观点可能是非常强大的。因此，我们可以说这个论证法表明有个非常强大的上帝——如果上帝不是全能的话——存在，这个说法一定有一些合理性。

但是这个论证法没有提供任何证据表明上帝是全知的，还是至善的。首因都不需要这两个特点。而且就像精心设计论证法那样，首因论证法的捍卫者可能还面临一个问题：一个全能、全知、至善的上帝怎么能容忍这个世界上存在那么多邪恶。

本体论论证

本体论论证（Ontological Argument）跟前面两个论证法非常不同的一点就是，在看待上帝存在这个问题上，本体论论证根本不依赖于证据。就像我们已读到的那样，精心设计论证法依赖于世界本质、世界中的物体和有机物等方面的证据；首因论证法所要求的证据很少——它仅仅基于一个观察：有某事物存在，而不是没有任何东西存在。但是，本体论论证法是一种尝试，它在努力向我们显示：上帝的存在只需遵循“上帝”这个定义，因为“上帝”本身就是个最高级的存在。因为这个结论可以从先验中得出来，因此也被称为先验论证法。

按照本体论论证法的说法，上帝被定义为可以想象出来的、最完美的存在物；或者从圣安赛姆[①]所给的最著名的论证公式上看，上帝就是“这样出现的一个存在物，就是人们想象不出来一个存在物会比他更大”。之所以说他完美或者伟大，其中的一个方面就是预设它的存在。一个完美的事物如果不存在，它就不是完美的。结果，从“上帝”这个定义上看，我们可以得出结论：他或她一定存在；就像我们谈到一个三角形，这个定义本身就表明它的内角之和等于180度。

这个论证法为很多哲学家所采纳，其中包括笛卡尔（René Descartes，1596–1650）在《沉思集》（Meditations）中就使用了这

①圣安赛姆（St. Anselm，1033? –1109），欧洲中世纪神学家、早期经院哲学的主要代表人物，1093年任英国坎特伯雷大主教，主要著作为《上帝为何化身为人》。

个论证法。但是，极少有人因此就确信上帝的存在。虽然如此，但人们还是很难准确地发现这个论证法里错误之所在。

对本体论论证的批评

荒诞的推论

对本体论论证法的常见批评是，它似乎允许我们把所有种类的事物都定义为存在。举个例子，我们可以很容易地想象出一个完美的岛屿，它有一个完美的海滩、完美的野生动植物等等，但很明显这不意味着这个完美的岛屿实际存在于世界上的某个地方。因为本体论论证似乎合理地接受了这样的一个荒谬结论，所以很容易看出它是个糟糕的论证法。要么这个论证法的结构一定有问题，要么它的初始假设中至少有一个是错误的，否则就不可能产生这个荒谬的结论，而且其荒谬程度非常明显。

本体论论证的捍卫者可能对此作出如下回应：认为我们能把完美的岛屿描述为存在的事物，这种想法虽然很荒谬，但是“从上帝的定义上看，上帝必须存在”这个想法并不荒谬。这是因为完美的岛屿，或者完美的轿车、完美的一天等事物，仅仅是某类特定事物中的完美特例。上帝是个特殊情况：上帝不仅是一个种类中的完美特例，而且是所有事物的最完美特例。

但是，就算是接受了这个不怎么合理的辩解，还有一个对本体论论证法进一步的批评，捍卫本体论论证法的任何人都要面对这个批评。这样的批评最早是由康德（Immanuel Kant，1724-1804）提出的。光棍可以定义为一个未结婚的男人。未婚是光棍的最根本

的决定性特性。现在，如果我要说“有些光棍存在着”，我没有进一步描述光棍的特性。存在跟相同类型的事物——例如“未婚这个特性”——不是一回事：因为如果某个人未婚，他们必须首先存在着；虽然说无论有没有光棍真的存在，“光棍”这个概念是存在着的。

如果我们把相同的道理用在本体论论证法上，我们可以看出它所犯的错误是，把上帝的存在仅仅视为另一种特性，就像万能、全知等。但是，上帝如果不存在就不会是全能的、全知的，因此给出了“上帝”这个概念，仅仅从这个角度上看，我们已经假设上帝他或她早就存在了。把存在视为一个完美事物的根本特性，这个做法是错误的，是把存在当做了事物的一个特性而不是事物的先决条件。这个事物会拥有很多特性。

但是诸如麒麟这样的想象中的事物会怎样呢？我们当然可以谈论一个麒麟的一些特性，例如有1只角、4条腿，而不论麒麟实际上是否存在。对这个问题的回答是，“麒麟有一只角”这样的句子其真正含义是“如果麒麟真的存在，那么它会有一只角”。换句话说，“麒麟有一只角”其实是个假设性的说法。因此，麒麟就算不存在，对于观点“存在不是一种特性”来说也没什么问题。

邪恶

就算是我们接受了本体论论证法，但是还有很多证据表明，本体论论证法的结论中至少有一方面是错误的。这个世界上诸多邪恶的存在，似乎否定了“上帝是至善的”这个观点。我将在“恶的问题”一章中尽可能地讲述诸多答案。

关于上帝存在的知识和证据

前面我们已经回顾了证明上帝存在的各种说法，这些说法有时候都作为证据（Proof）使用。人们期待这些说法能产生“上帝存在”方面的知识。

在这个语境下，知识可以定义为一种正确、真实、合理的信念。如果我们要有“上帝存在”方面的知识，有一件事必须是真实的，那就是上帝必须存在。但是我们“上帝存在”这个信念也需要验证：它必须基于某种证据，而这种证据必须是正确的。可能有的证据是真实的但不需要验证。举个例子，我可能相信今天是星期二，因为我看了报纸，报纸上这么写的，而且我认为这报纸是今天的。但实际上我可能看到的是一张旧报纸，它恰巧是星期二的。虽然我相信今天是星期二（也确实就是星期二），但是我没有通过一个可靠的方式来形成这样的认识，因为我仅仅是简单地拿起了一张报纸，这张报纸让我相信今天是星期二。因此我实际上没有获得知识，虽然我可能错误地认为是已经获得了。

我们已经举出了很多上帝存在方面的论证法，这些论证法遭到了众多的质疑。那些反对意见是否合理，这取决于你自己。当然这些反对意见会对“这些论证法是否可以视为上帝存在的证据”提出了质疑。但是，我们能获得“上帝不存在”的知识（即真实的、合理的信念）吗？换句话说，这些论证法能驳斥有神论者所描述上帝的存在吗？

确实至少有一个非常有力的论证法否认仁慈上帝的存在，这个

论证法我已经提到了，并把它作为精心设计论证法、首因论证法和本体论论证法的批评意见。这就是所说的“恶的问题”。

恶的问题

这个世界上有恶存在，这确实无法否认。想一想第二次世界大战时犹太民族的遭遇，或者随处可见的痛苦与灾难。这些都是道德邪恶或者残暴的例子：无论出于什么原因，都是人类对其他人施加的苦难。人们也经常残暴地对待动物。也有不同种类的一种恶，那就是自然、物理方面的恶：地震、疾病和饥饿就是这样的例子。

自然的恶有自然的原因，虽然这种恶会因为人类的无能或者不重视而变得越来越糟。在描述这样的自然现象方面，“恶”可能不是最合适的词语。虽然这种恶给人类增加了痛苦，但“恶”这个词一般指主观意图上的残暴。但是，无论我们把它们标以“自然的恶”还是为它们选择另一名字，当我们接受仁慈上帝的信念时，就必须考虑到诸如疾病和自然灾害等类似的事物。

看到有这么多的恶存在，一个人怎能真心地相信有一个至善的上帝存在呢？一个全知的上帝应该知道恶的存在，一个全能的上帝应该能够阻止恶的发生，而且一个至善的上帝不会让这些恶发生。但是，恶继续发生着。这就是“恶的问题”，也就是“解释一下上帝作出的所谓贡献怎样跟无法否认的恶的事实相兼容”的问题。对于有神论者对上帝的信奉来说，这是个最严厉的挑战。恶的问题已经引导很多人一起拒绝有神论者关于上帝方面的信仰，或者至少修订了他们以前对上帝的看法。他们以前认为上帝是仁慈、全能或者

全知的。

针对恶的问题，有神论者给出了很多回答。在这里，我们将审视其中的三个答案。

对“恶的问题”的解答

圣洁

有些人已经声明，虽然这个世界上恶的存在很明显不是一件好事，但这也是有道理的，因为它会带来更大的道德上的善。举个例子，没有贫穷和疾病，特里莎修女[①]帮助需要帮助的人，她的做法就不可能是巨大的道德上的善。没有战争、痛苦和残暴，就没有圣人和英雄存在。战胜恶而获得了胜利，这种胜利会带来更大的善，因而正因为恶的存在使得善战胜了人类的痛苦。但是，这样的解释会至少遭到两个反对意见的抨击。首先，痛苦的程度和范围非常大，圣人和英雄在施展更巨大道德上的善行时确实能影响到一定的程度和范围，但是两者相比较，前者远远大于、多于后者。几百万人死在纳粹集中营，这是非常恐怖的；如果用这样的论证法，显然没有一点说服力。此外，这种痛苦很大程度上没人注意到，也没人做过记载，因此不能用如下的方式进行解释：在某些情况下，遭受痛苦的个体仅仅是在这样的情形下能够实现道德进化的人，而这种进化不应该在极度痛苦的情形下发生。

①特里莎修女（Mother Teresa，1910-1997），世界著名的天主教慈善工作者，主要为印度加尔各答的穷人服务。因其一生奉献给解除贫困，获1979年诺贝尔和平奖。

其次，有一个世界里充满了巨大的恶，因此有很多圣人和英雄；另一个世界里有更少的恶，结果也就有更少的圣人和英雄。很明显人们在这两种世界之间更倾向于选择后者。举个例子，一个小孩子因为不治之症而奄奄一息、遭受痛苦，这样会让那些目击者在道德上会变得更好，谁要是想为这个道理寻找理由进行辩解，谁就会显得粗野无礼而成为众矢之的。一个至善的上帝真的会用这种方式来帮助我们提升自己的道德水准吗？

艺术上的类比

有些人声称，我们可以把这个世界比作一件艺术作品。一件音乐作品整体上的和谐一般都包含着很多不和谐的声音，一幅画最典型的就是有些地方颜色更暗一些，有的地方颜色更亮一些。相似的，这个论证法说，恶对这个世界整体上的和谐和美作出了贡献。这个观点也至少遭到两种反对意见。

首先，这很难让人信服。举个例子，在索姆河战役[①]中，某个士兵挂在铁丝网上痛苦地死去，对此却说他给这个世界的整体和谐作出了贡献，这个说法很难理解。如果把一件艺术作品跟世界做个类比，这个比较确实可以解释上帝为什么允许那么多恶存在，那么，这几乎就是在公认，说恶是不能进行解释的，或者其解释也差强人意，因为它把对恶的理解置于人类理解能力之上了。只能从上帝的视角上看到这个世界是和谐的，也只有上帝能欣赏这样的和谐。如果有神论者说“上帝是至善的”，其含义是这样的话，那么，他对于“善”这个词

①索姆河战役（Battle of the Somme），1916年，第一次世界大战中英、法联军与德军之间进行的一场阵地战，双方伤亡惨重。

语的理解和适用法跟我们正常的用法、理解是不同的。

其次，如果上帝仅仅出于审美的目的——为了按照他欣赏艺术作品的方式来欣赏这个世界——而允许这样的痛苦发生，那么，这个上帝看上去更像一个施虐狂而不是有神论者所说的好神。如果这是一场让角色遭罪的恶作剧，那么就显得上帝几乎接近是一个精神病患者：他把一枚炸弹扔进一群人中，为的是欣赏爆炸和鲜血所产生的美丽图案。对很多人来说，艺术作品和世界之间的这种类比，恰恰相反，实际上成功地驳斥而不是维护了上帝仁慈说。

捍卫自由意志

对恶的问题，迄今为止最重要的答案是“捍卫自由意志”（Free Will Defence）一说。这个观点认为，上帝已经给了人类自由意志：有能力选择自己要做的事情。如果我们没有自由意志，我们就会像机器人或者自动控制的物体一样，没有自己的选择。接受“捍卫自由意志论”的人坚持认为：我们能够做恶事，这是拥有自由意志的必然结果；否则这种意志就不是真正自由的。他们告诉我们说，在一个世界里人们有自由意志，有时候可以自由地做坏事；另一个世界里人们的行为都是预定的，在这里我们就像机器人一样，被设定为只能做善事。两相比较，还是前者更可取。确实，如果我们被这种做事方式预定了，我们就甚至不能说我们的行为在道德上看是好的，因为道德上的“好”取决于我们可以在不同的做法中进行选择。但是，这个假定的说法还是遭到了几种观点的抨击。

对捍卫自由意志论的批评

它作了两个基本假设

捍卫自由意志论所作的主要假设是，一个充满自由意志、可以做恶事的世界，和一个人们永远不能实施恶的行为、就像机器人一样的世界相比，前者更可取。但是确实如此吗？痛苦太可怕了，以至毫无疑问很多人——如果他们有选择的话——宁愿每个人都被事先设定好了只做善事，而不愿因为意志上的自由承受如此的痛苦。那些被预先设定的人甚至可以有意地设定为“他们相信自己是有自由意志的”，虽然实际上没有：他们会有一种错觉，就是自己拥有了自由意志，伴以这个想法随之给他们带来所有好处，没有一点缺憾存在。

这就暗示了捍卫自由意志说所作出第二个假设的存在，也就是说我们确实拥有自由意志而不仅仅是一个错觉。一些心理学家相信，指出个体已经预设的一些早期先决条件，通过这样的方式，我们可以解释他为什么作出了这样的决定或者决策。他的一切决定或决策都可以这样进行解释。因此，虽然个体人可能觉得自己是自由的，实际上他或她的行为完全决定于他以前所经历的事情。我们不能确切地知道这是不是真的。

但是，在捍卫自由意志论的观点中需要指出的是，大部分哲学家们相信人类在某些意义上说确实拥有自由意志，而且我们一般认为自由意志对于人类来说是根本性的。

有自由意志但没有恶

如果上帝是全能的，那么我们就可以说，他或她有这个能力去创造一个有自由意志但没有恶存在的世界。实际上，想象出这样的一个世界，这并不是特别难。既然“拥有自由意志”总是给我们实施罪恶的机会，为什么还出现这样的实际情况？这说不通。每个人都可以拥有自由意志，因此可以自由地决定自己从来不做恶事，这就是合情合理的了。

接受自由意志论的那些人可能会对此作出如下的回应：那种情况不是真正的自由意志。这个说法还有待于大家讨论。

上帝应该进行干预

有神论者最典型的观点就是他们相信上帝能够干预这个世界，也确实干预了这个世界，其主要方式就是展示奇迹。如果上帝有时候干预了这个世界，为什么他或她选择了展示奇迹——在不相信这种观点的一个人眼里看来，似乎就是相对渺小的“恶作剧”，例如制造皮肤上的红斑（标记在人的双手上，就像耶稣双手上的钉子钉上的洞），或者把水变成白酒——的方式？为什么上帝不进行干预，去阻止犹太人种族灭绝，或整个第二次世界大战的爆发，或者艾滋病的传染？

有神论者再次回答说，如果上帝曾经参与了，那么我们就没有真正意义上的自由意志了。但是这会否定有神论者对上帝的一个信念，也就是所谓的“有时候会发生神圣的干预”。

没有解释“自然的恶”

对自由意志论的主要批评是，它仅仅验证了道德上恶的存在，这些恶是直接由人带来的。在拥有自由意志和自然界的恶——诸如地震、疾病、火山爆发之类——之间似乎没有让人信服的联系，除非一个人接受了如下失乐园的信条：因为亚当和夏娃背叛了上帝对他们的信任，因此他们走到哪里，都会把所有种类的恶带到这个世界上。失乐园的信条让人类为这个世界上每个形式的恶负责任。但是，只有已经相信犹太－基督教所信奉上帝的人才会接受这样的信条。

对于自然的恶，还有其他的更合理解释，其中之一是：自然规律的规则性有一个总体上的利益，它远远超越了所引发偶然性灾难带来的坏处。

大自然的受益规律

在大自然中，如果没有规律性，我们这个世界可能只是一片嘈杂，而且我们可能没有办法预测我们任何行为的结果。举个例子，如果我们踢足球的时候，足球有时候会滚开，而有时候会粘在我们脚上，那么我们就很难预测我们踢球时会发生什么结果。这个世界的其他方面如果没有规律性，会让我们的生活无法继续。科学跟我们的日常生活一样，都依赖于大自然中有大量的规律性，相似的原因倾向于产生相似的结果。

有的有神论者坚持认为，因为这种规律性一般都对我们有好处，所以大自然的恶是可以理解、可以接受的，因为它毕竟是自然规律在正常运作时产生的一个副作用，这个副作用对我们来说是不幸的。这种规律性的总体有益效应大于有害的各个方面。但是这个

说法至少有两个方面看上去站不住脚。

首先，它没有解释为什么全能的上帝没有创造出实际上从来不会产生恶的自然规律。对此的一个回应可能就是：甚至上帝也困扰于自然规律的束缚；但这就说明上帝实际上不是全能的。

其次，它仍然没有解释上帝为什么没有干预大自然并更多地展示奇迹。如果他或她从来没有干预过，那么，就像我们所看到的那样，大部分有神论者所信奉上帝的一个主要方面——上帝是全能的——就站不住脚了。

奇迹论

讨论恶的问题以及解决方法时，我提到了有神论者一般都相信上帝会偶尔展示奇迹：在基督教传统观念中，奇迹包括复活、用五块食物和两条鱼喂养5000人、让拉撒路（Lazarus）复活等等。按照传说，这些都是基督展示过的奇迹，但是现在基督徒和其他宗教信仰者都声称，这些奇迹是现在发生的。在这里，我们将考虑一下“声称奇迹曾经发生过”这个说法是否给“信奉上帝存在”提供了充足的证据。

所谓奇迹就是某种神灵的参与，他们干预了时间的正常过程，打破了大自然的已有规律。自然规律是对特定事物行为方式的总结：举个例子，重物失控的时候会落到地上，没有人死后复生等等。这样的自然规律基于大量的观察。

奇迹在最开始的时候应该跟反常现象区分开来。有人可能要从一个高的大桥上跳下去自杀。但是各种因素进行奇怪的组合之后，

例如风向的因素、自杀者的衣服可能起到了降落伞的作用，自杀者跳桥自杀但是幸免于死。这种特殊情况也的确发生过。虽然这是极其罕见的事情，甚至被报纸报道为“奇迹”，但它不是我在这里所说的那种奇迹。这个人为什么死里逃生，对此我们可以给出一个令人满意的科学解释：这只是一个超常现象，而不是奇迹，因为没打破某个自然规律；而且就像我们所说的那样，这里没有神的参与。但是，如果这个人从大桥上跳下去，但是却神奇地从河水中反弹回桥面上，那么，这确实是个奇迹。

大部分宗教都声称自己的神灵展示了奇迹，对这些奇迹的报道被认定是上帝存在的证据。但是，基于这样的、报道出来的奇迹而相信上帝的存在，对此也有很多强烈的反对意见。

休谟论奇迹

大卫·休谟在其《人类理解论》第10部分中坚持认为，一个理性的人应该从不相信“已经发生奇迹”方面的报道，因为大多时候是报道奇迹的人搞错了；如果不是这样，那才是更大的奇迹。他坚持认为这种情况是极可能发生的，一般情况下我们总是相信比奇迹更清晰的一些事情。依照这样的说法，休谟故意在“奇迹”含义方面玩起了文字游戏。就像我们已经看见的那样，严格意义上的奇迹是对自然规律的违反，而这种违反是由神灵引起的。但是，当休谟宣称我们应该相信比奇迹更清晰的一些事实时，他所用的“奇迹”其含义是普通意义上的，这里的奇迹包括任何反常事情。

虽然休谟也承认奇迹可能真的能发生，但是他认为，从来没有

一个可靠的、奇迹方面的报道让人确信上帝的存在。他使用了好几个有力的论证来支持这个观点。

奇迹总是不可能发生的

休谟首先分析了我们所拥有的、任何特定自然规律所提供的证据。被人们所接受的、认为是一个自然规律的东西——例如，没人会死而复生——应该有尽可能大量的证据来支持它。

一个精明的人总会把自己所信奉的东西建立在可用的证据上面。对于任何奇迹方面的报道，总会有更多的证据表明它不会发生，更少的证据表明它会发生。这就仅仅是奇迹的后果，其中包含着打破已经建立起来的自然规律。因此，一个精明的人如果使用这样的论证法，他就极不情愿地相信曾经发生奇迹方面的报道。从逻辑上说，一个人死而复生，这是可能发生的，但是有大量的证据表明如下观点：这样的事情从来没有发生过。因此，虽然我们不能绝对地排斥“曾经发生复生”的可能性，按照休谟的说法，我们会极其不情愿地相信复生的确发生过。

心理学因素

心理学因素可能导致人们自我欺骗，甚至实际上谎称奇迹发生了。举个例子，惊奇和诧异是愉快的感情体验，这是人人都可以看到的事实。我们有种强烈的倾向性，那就是愿意相信极其不可能发生的事情发生了——例如不明飞行物的目击者证明火星上有智力型生命存在，鬼神的故事显示死后来世生活的可能性，等等——因为我们喜欢体验到这种怪诞信念带来的快乐。相类似的，我们倾向于

相信关于奇迹方面的报道，因为我们大部分人在暗地里或者其他方面都希望这样的报道是真事。

你被特别地选出来目击了一个奇迹，你是某种事物的先知：一想到这，你就会觉得很高兴，这对你来说也很有吸引力。有的人声称自己看到了奇迹，他们会允许跟自己相近的人帮着自己去解释、去传播，那些相近的人会因此也带有了神秘感，变得跟别人不一样了。这就会引导他们去仅仅解释那些超常事件，例如“表明上帝存在”方面的一些奇迹。它可能甚至会引导他们去编造一些神奇事件。

各种宗教相互抵消

所有的主要宗教都声称有奇迹发生。每一个宗教所声称的类似种类的奇迹，都有类似数量的证据确实已经产生过。结果就是，如果从奇迹这个方面进行论证，且这些证据都是可靠的话，那就表明每个宗教都会有各自的、与其他门派不同的神灵存在着。但是很明显，这些神灵不可能都存在：只有一个基督教意义上的上帝，同时有很多个印度教意义上的上帝，这是不可能的事情。因此，不同的宗教所声称的奇迹彼此抵消，都会认为对方的证据不足以证明对方所谓的上帝或者神灵存在。

这些因素结合起来，总是会让精明的人无法相信奇迹真的发生过。一个自然合理的解释，即便是这个解释本身无法自圆其说，也比奇幻的解释更为可信。当然，一个关于奇迹的报道从来不会证明上帝的存在。

这些论证法不只限于其他人的奇迹方面的报道。如果我们本身处于不寻常的境地，认为我们已经亲眼看到了一个奇迹，那些论证

法也同样可以运用。我们都体验过梦境、记错事情的情形，或者认为我们已经看到了实际上不存在的东西。在所有的“我们相信自己已经亲眼看到奇迹”的那些情形下，更可能的事实是：我们的感觉欺骗了我们，而不是某个奇迹真的发生过。否则我们可能仅仅是看到了某种超常的东西，因为上面提到的心理学因素，我们便认为它是奇迹。

当然，任何人如果认为他们曾经亲眼看到了一个奇迹，那么，他们就应该非常认真、严肃地对待这种体验。但是，因为这种体验非常容易出错，所以，这样的一个经验应该不能被当做上帝存在的决定性证据。

赌徒论：帕斯卡的赌注

迄今为止，我们已经审查过的支持、反对上帝存在论的各种论证法，都旨在证明上帝实际上确实存在或者不存在。它们都声称给了我们关于上帝存在或不存在方面的知识。赌徒论（Gambler's Argument）——这个说法源自哲学家、数学家帕斯卡（Blaise Pascal，1623-1662）的作品——通常被称为“帕斯卡的赌注”（Pascal's Wager），跟以上这些论证法都不同。它的目的不是提供证据，而是向我们说明：一个有判断力的赌徒会被人诱导去打赌，宁愿相信上帝存在。

它始于一个不可知论者的观点，那就是说，这样的人相信没有足够的证据决定上帝是否存在。相比之下，一个无神论者最典型的做法是：他们相信有决定性的证据表明上帝不存在。

赌徒论的逻辑如下所述：因为我们不知道上帝是否存在，那么，现在的处境就跟一个赌徒面对一场赛车开始或者一张扑克牌翻过来时一样。那么，我们必须计算一下获胜率。但是对于不可知论者来说，“上帝存在”和“上帝不存在”似乎差不多。不可知论者的行为方式是骑在篱笆上，位于两者中间，不决定选择哪一方。但是，赌徒的论证法说，最理性的事情是尽可能地加大获胜的机会，减少失败的概率。换句话说，我们应该把可能获胜的机会最大化，把可能失败的机会最小化。按照赌徒的论证法，这么做的最好方法是信奉上帝的存在。

这样，就会有4个可能发生的结果。如果我们打赌认为上帝存在，赌赢了（也就是说上帝的确存在）的话，那么我们就获得了永生——这是个巨大的奖赏。如果我们赌输了——也就是上帝不存在，那时的获得相比永生来说很小，远远低于永生这个好处：我们可能会失去特定的俗世快乐，浪费了很多时间在祷告，在一种错觉下生活。但是，如果我们选择了打赌上帝不存在，赌赢了（也就是如果上帝不存在），那么我们就在没有幻觉、清醒的状态下生活（至少是这一个方面），沉湎于现在的这种俗世生活而不用害怕受到上帝的惩罚。但是如果我们赌输了（也就是如果上帝真的存在），那么我们至少损失了永生的机会，可能甚至是会冒着被永远诅咒的风险。

帕斯卡坚持认为，就像赌徒面临着这些选择一样，对我们来说，最理性的行为方式就是去相信上帝存在。这样，如果我们是对的，那么我们就赢得了永生。如果我们打赌上帝不存在但是赌输了，相比于我们选择上帝存在而赌输了，我们的损失要大得多。这

个损失太大了，我们可能无法承受。因此，如果我们想把可能获得的利益最大化，把可能遭受的损失最小化，那么，我们就应该相信上帝的存在。

对赌徒论的批评

不能决定自己去信奉什么

即便是我们接受了赌徒的论证法，我们仍然有个问题没有解决，那就是我们不可能因为需要什么就相信什么。我们不能简单地决定自己去信奉什么。我们不能决定明天猪会飞、伦敦是埃及的首都或者全能、全知和至善的上帝存在。在我相信这些事情之前，需要让我先接受这些事情。但是赌徒的论证法没有提供任何证据让我相信上帝是存在着的：它仅仅告诉我，作为一个赌徒，我应该让自己设法相信这件事情。但是这里，我们面临一个问题，就是为了相信某个事物，我首先要相信这个事物是真的。

如果"上帝存在"这个事情有悖于我们的感觉、认识，要如何让我们自己相信"上帝存在"？针对这个问题，帕斯卡作出了解答。他说，对此我们的做法是，就像我们已经相信上帝存在那样——去教堂，讲合适的祷告词等等——去做事。他坚持认为，如果我们在外部表现上体现了信奉上帝的迹象，那么我们会非常迅速地产生实际上的信念。换句话说，有种间接的方式可以让我们主观地、有意地生成信仰。

不恰当的论证法

打赌认为上帝是存在的，因为我们会因此获得提升生命的机会，然后因为如果我们赌赢了就会获得奖赏，所以引导自己产生对上帝的一种信仰。面对“上帝存在”这个问题，以上所有这些做法都似乎是抱着一种不恰当的态度。哲学家和心理学家威廉·詹姆斯（William James,1842－1910）走得更远，他说：如果他是上帝，他会阻止这样的人——基于打赌这个角度而信奉上帝的存在——进入天堂，并从中获得巨大的乐趣。这个打赌过程似乎不是诚心诚意的，完全是被自我利益所驱动。

关于上帝的非现实主义观点

关于上帝问题，有种非现实主义观点（Non–realism），给传统的有神论者提供了另一个答案，虽然这个答案是备受争议的。非现实主义者坚持认为：认为上帝独立存在于人类之外，这个想法是错误的。宗教语言的真正含义，不是去描述某种客观存在的存在物，而是一种展现方法，向我们展示我们所有道德价值和精神价值的一种理想结合体、跟人类生活密不可分，以及这些价值施加于我们身上的各种要求。换句话说，如果这种非现实主义者声称相信上帝，那么，它的含义不是说他相信上帝是跟人类的结合体，而认为上帝实际上存在于一个独立王国里，也就是说，这个非现实主义观点所说的不是传统的有神论者所描述的那种上帝。相反，这些观点的意思体现了特定的一套道德价值和精神价值，而宗教语言提供了一种特别强大的展示这些价值的方式。就像唐·朱比特（Don Cupitt），

一个最著名的非现实主义者，曾经指出的那样："谈到上帝，其实就是谈到我们应该追求的道德目标和精神目标，以及我们应该成为什么。"

按照非现实主义者的说法，有些人相信上帝存在于遥远的地方，认为上帝就像另一个星球或者西藏高原上的雪人那样需要去发现。其实他们是深陷于神话学的思维模式中。他们声称，宗教语言的真正含义是向我们展示最高的人类理想。这就揭示了为什么会产生不同的宗教：各个宗教都是作为不同文化价值的物化形态成长起来的，但是，在某种意义上看，他们都是同种行为的一部分。

对"上帝的非现实主义观点"的批评

伪装了的无神论

针对上帝方面的非现实主义观点，主要的批评是它是一个浅薄的、伪装了的无神论观点。说上帝仅仅是人类价值的总和，就等于是说传统意义上的上帝不存在；宗教语言仅仅提供了一种有用的谈论方式，以便于谈论没有神灵世界中的各种价值。这可能显得伪善，因为非现实主义者拒绝"上帝有一个客观的存在"这个观点，但同时还依附于宗教语言和宗教礼仪。相信上帝确实不存在、变成为一个无神论者，这样做才算诚实一点。

隐含着宗教信条的意味

关于上帝存在这个问题，非现实主义研究方法遭到的第二个

批评是，它暗含有严重的宗教信条意味。举个例子，大部分有神论者相信天堂的存在；但是如果上帝确实不存在，那么设想一下，天堂也一定不存在（地狱也是如此）。类似的，如果在现实主义意义上，上帝不存在，很难理解针对奇迹能给出一个多么令人信服的描述。但是，信奉奇迹可能发生，这对于很多有神论者来说非常关键。这本身不需要从根本上根除非现实主义的研究方法：如果某人准备接受这样极端的观点，那么他们会一直这样做下去。主要问题是，非现实主义观点包含了对基本宗教信条的超越，很多人还没有准备作出这样的超越。

笃信

我们已经回顾的、关于上帝存在的所有论证法都倾向于批评。这些批评不都是决定性的。你可能看到反批评。但是如果你没有找到合适的反批评意见，这会意味着你也要拒绝对上帝的信奉吗？无神论者会说你应该不再信奉上帝。不可知论者会给出一个判定“无法证明”。但是宗教信奉者可能会坚持认为，哲学研究方法——评估了不同的论证法——是不恰当的。他们可能会说，对上帝的信奉不是抽象的智力沉思，而是个人奉献。这是一个“笃信”（Faith）的问题，而不是“聪明地使用理性”的问题。

笃信包含了信任。如果我正在爬山，并且信任我的绳子的力量，那么我相信如果我失足从山上掉下来的时候绳子会拉住我，虽然我不能绝对肯定绳子会达到这个结实程度，除非我做过测试。对一些人来说，笃信上帝就像笃信绳子的力量：没有现成的证据表明

上帝存在着、关心着每一个人，但是信奉者相信上帝确实存在，相应地也有他或她自己的生活。

对宗教信仰持有什么样的态度，这对很多人来说都有吸引力。它造就了我们以前曾经认为无关的那种论证法。但是在最极端的情况下，宗教信仰可以让人对于违背自己观点的那些证据视而不见：这更像一种固执而不是理性的态度。

如果你很容易对“上帝存在”这个问题采取那种信奉态度，会有什么危险呢？

笃信的危险

就像我已经描述过的那样，笃信建立在不充分的证据之上。如果有足够的证据来宣称上帝存在，那么就没有必要去笃信了：那时我们就有了“上帝存在”方面的常识。因为没有足够的证据来确定上帝的存在，那么总有一种可能，那就是信奉者在自己所信奉事物方面犯了错误。并且，因为“奇迹曾经发生过”这种信念的缘故，有一些心理学因素能导致人们去信奉上帝。

举个例子，信奉有个全能的事物在照看着我们，这样的信念会带来一种安全感。毫无疑问，每个人都喜欢这种安全感。相信每个人都有来世，这样就抵抗了对死亡的恐惧。这些因素可以激发人们，让他们献身于对上帝的信奉。当然这不是说他们的信仰错位了，而仅仅表明他们信奉上帝的原因可能是不安全感且夹杂着一相情愿的愿望。

就像休谟所认为的那样，人们因为相信超常事件的发生而会带来惊奇和诧异感，并从这些感觉中体味到了巨大的乐趣。在

“信奉上帝”这个情形下，非常重要的一点就是要区分两个完全不同的事物：一个是真正的信仰，一个是通过信奉上帝存在而带来的愉悦。

这些心理学因素会让我们怀疑对上帝的信奉：一个人在这方面的动机很容易出错。最后，每个信奉者必须断定：他或她的信仰是否合理、真实。

死亡

大部分人如果相信某种神灵的存在，他们也就相信来世。虽然有的无神论者也相信来世，但是绝大多数无神论者都不会相信来世。如果你相信来世，你就比不相信来世更没有理由害怕死亡，当然这里所说的来世是愉快的来世，而不是来世遭受永久的诅咒。对于那些相信来世的人来说，这两个结局都不是每一个事物的终结。

死亡恐惧是非理性的吗?

对死亡的恐惧非常常见，信奉上帝和来世对于那些过着不快乐或者痛苦生活的人来说是一种安慰。但是对来世的信奉可能仅仅是一相情愿的一种愿望。有些哲学家曾经认为，即便是死亡不可避免、完全终结一切，我们也没什么可以害怕的。也有人认为，一个有限的存在比永生更为可取。

伊壁鸠鲁（Epicurus，公元前341－公元前271）努力向我们表明，我们没有理由害怕死亡。对死亡的恐惧来自一个错误的想象：

我们死后，还会在那里哀悼我们自己的损失。但是当我们活在当下的时候，死亡不存在；当我们死亡了，我们就不再存在了，因此也就不会受到伤害。他进一步说，我们一般不担心出生前我们不存在时候的永恒问题，那么为什么要担心死亡后我们不存在时候的永恒问题呢？他的结论就是：对死亡的恐惧是非理性的。这个结论当然包含如下的意思：害怕死亡这个过程以及伴随死亡的那种痛苦，这种害怕是非常理性的。

对伊壁鸠鲁的批评

假设没有来世

伊壁鸠鲁预先假定没有来世。他的两个说法都是针对“我们自己不存在”方面的恐惧。它们没有考虑到死亡后可能发生的恐惧。如果有来世，那个来世在看待死亡这个问题上一定也有某些方面是完全理性的。例如，可能也害怕把灵魂放到硫黄里去煮沸、小鬼用三叉戟刺穿我们的肉体。人们严肃地提出的另一个可能性就是，永生很可能以枯燥乏味告终，而对于这种枯燥乏味我们更无法面对。

“永生”将会是乏味的吗？

很多人类行为因为无法重复而有意义。我们做出各种选择，这些决策决定了我们成为什么样的人。在森林里，突然体验到阳光的光束和它形成的阴影而获得的快乐，部分原因可能是：它是我们以后可能再也看不到的一种瞬间效果。我们的道德让我们看重现在，

因为我们很可能没有未来。我所做出选择的模式和发生在我们身上的事情，给了我们个人的成长史。但是如果我们在死后还要继续活着，“死亡”的含义就不是现在这个意思了。我们总有时间做任何事情。伯纳德·威廉姆斯（Bernard Williams，1929－2003）曾经说过，这样的永生将会是枯燥乏味的，最终也是没意义的。正视死亡这个事实和它的终结性给了我们生活本应有的意义。

对“永生乏味”的批评

它假定来世与现世生活是相似的

如果有永生，我们就会有时间做每一件事情，甚至任何事情，这样就会产生枯燥乏味、没有意义的人生，这正是我们在现在这个人生中所体味到的东西，是对来世的一个投射。但是，在假想的情形下，有一个仁慈的上帝不想让我们对来世感到厌倦，因此我们能相信这样的一个情形是否能够存在：来世跟地球上的生活应该非常不同，来世的生活方式应该是我们无法想象的。

如果真的如此，就产生了一个问题：任何这样的来世是否是我们想过的生活，因为我们现在的生活是由我们在时间上的有限存在以及“我们将来会死”这样的认知形成的。在什么意义上说这样的生活是我想要的，因为我的现在是由我自己所做决定——这种决定是关于我怎样度过自己的有限时间方面——所构建出来的。如果对此的答复是，这些事情都是上帝所关心的，那么，这又是针对信仰的一种否定，而且还伴随一种可能性：这种信仰发生了错位。

结论

在本章中，我们已经回顾、研究了大部分传统的论证法，其中有支持上帝存在说的，也有反对的。我们已经看到有一些严厉的批评，那些有神论者如果坚持信奉一个全能、全知和极其仁慈上帝的话，就必须面对这些批评并作出回应。回应方法之一应该是修正已经赋予上帝的那些品质：也许上帝不是完全仁慈的，或者他或她的能力或知识是有限的。如果这么做，就要抛弃关于上帝方面的传统说法。但是对很多人来说，相比于完全抛弃对上帝的信奉，这是个更能让人接受的解决方案。

第二章 对与错

什么因素使得一个行为是对的或是错的？当我们说，某个人应该做什么、不应该做什么时，这是什么意思？我们应该怎样生活？我们应该怎样对待其他人？这些都是基本性的问题，哲学家们对此也讨论了几千年。如果我们说不出为什么诸如折磨、谋杀、残暴、奴役、强奸和偷盗之类的事情是错误的，那么我们有什么理由去阻止这些事情呢？道德仅仅是个偏见的问题吗？我们能给自己的道德信仰找到好的理由吗？这些问题所涉及的哲学领域一般被称为是伦理学或者道德哲学——在这里我使用这些字眼时，这两个概念是可以互换的。

我很怀疑哲学是不是有那种能力去改变人们关于对与错方面的根本性偏见。就像弗里德里希·尼采（Friedrich Nietzsche，1844–1900）在《善与恶的彼岸》（Beyond Good and Evil）中所指出的那样，大部分道德哲学家们都会以合理解释“经过过滤、变得抽象的心欲”告终。换句话说，这些哲学家们给出了复杂的解释，这个解释似乎包含了非个人性的逻辑推理；但是，最终结果却是，

他们向我们表明自己预先存在的那些偏见是正确的。但无论怎样，当解决真正的道德问题时，道德哲学能够提供很多智慧：它能把特定的道德方面的一般信念所具有的隐含意义明确化，向我们展示这些信念是怎样一贯地付诸实践的。这里我会审查三种道德理论：基于责任的，结果主义的，以及基于美德的。这些都是理解道德问题时的一般框架，各个理论之间是彼此不容的。首先我会描绘出这三种类型理论的主要特点，然后展示这些理论是怎样运用到现实生活中的。最后我会转到更为抽象的哲学问题上，这些问题是关于道德语言的含义，也就是所谓的元伦理学（meta–ethics）。

基于责任的各种理论

基于责任（duty–based）的伦理学理论强调说，我们每个人都有特定的责任——我们应该实施和不应该实施的行为——合乎道德地去行为，这本身就是在履行我们的责任，而无论随后的结果会是什么样。正是这个观念使得有些行为是绝对正确的或者绝对错误的，无论这些行为带来什么样的后果。也正是这个观念把基于责任（也叫做道义论）的伦理学理论同结果主义伦理学区分开来。这里我们将认真研究两种基于责任的理论：基督教伦理学和康德伦理学。

基督教伦理学

犹太教与基督教的道德信条已经主宰了西方的道德观：我们关于“道德”的整个概念都是由宗教信条形成的，甚至美学伦理学理

论也深深根植于此。“十诫”（Ten Commandments）列举了各种各样的责任和禁忌行为。这些责任在实施的时候不顾及实施结果：它们是绝对的责任。一个人如果相信《圣经》是上帝的话语，那么他对“对”与“错”的含义非常明了、毋庸置疑：对的就是符合上帝意志的，错的就是违反上帝意志的。对于这样的一个信徒来说，道德就是“遵循终极权威上帝所发出的绝对命令”。举个例子，杀人总被视为是违反道德的，因为这种行为在十诫中被明确认定为一种罪恶。甚至就是为了拯救其他人的生命而杀害一个人（例如希特勒）时，杀人也是错误的。这是一种简化：实际上神学家们确实讨论过例外情形，那就是有时候杀人在道德上是被允许的，就像是在一场为了正义的战争中杀人一样。

实际上基督教道德比仅仅遵循十诫更为复杂：它包含了实施基督的教义，尤其是新约的指令“爱你的邻居”。但是，这种道德的精髓在于一系列的“该做什么”和“不该做什么”。对于其他的基于宗教的各种道德来说，都是如此。

很多人曾经想过，如果上帝不存在，就没有这样的道德，正如俄国小说家陀思妥耶夫斯基所说的那样：“如果上帝不存在，那么任何事情都是允许的。”尽管如此，对于任何完全基于上帝意志的伦理学理论来说，都有至少三个主要的反对意见。

对基督教伦理学的批评

什么是上帝的意志？

基督教伦理学的一个明显难点在于，怎样发现上帝的意志实

际上是什么。我们如何能确切地知道上帝要求我们做什么？在回答这个问题的时候，基督教徒们通常说："看看《圣经》上怎么说的。"但是对于《圣经》有无数种解释，很多时候各种解释之间相互矛盾：有些人从字面上理解创世纪，相信这个世界是7天内由上帝创造出来的，而有人认为这仅仅是个比喻；有些人认为在战争中杀人有时候是可以接受的，有些人则认为诫命"你不可以杀人"是绝对的、无条件的。看看以上这些认识上的差别，就足够了。

尤息弗罗两难问题（Euthyphro dilemma）

当只有两个可能的选项，但是哪个选项都不满意的时候，两难问题就出现了。在现在所说的情况下，两难问题最早出现在柏拉图的《尤息弗罗》（Euthyphro）一书中。对于相信道德来自上帝指令的人来说，两难问题如下：上帝是因为某事在道德上是善的而命令人们去做，还是因为上帝让人们去做这件事才让这件事是善的？

我们先看看第一种选择。如果上帝因为某事在道德上是善的而命令人们去做这件事，那么，从某种意义上看，这就使得道德独立于上帝而存在。上帝是对已经在宇宙中预先存在的道德价值观作出了回应：上帝只是发现了而不是创造了道德价值观。从这个观点上看，描述道德的时候可以完全不提及上帝，虽然有人会认为上帝给我们提供了更可靠的道德方面的信息，而用自己有限的智力去认识世界的话，我们获得的信息相比之下就会很少、很不可靠。但无论怎样，从这个角度看，上帝不是道德的源泉。

对于基督教伦理学的捍卫者来说，第二个选项可能更没有吸引力。如果仅仅是通过自己的命令或者允许而创造了对与错，那么，

这就显得道德多多少少是主观臆断的。照此原则，上帝可以宣称谋杀在道德上是值得赞扬的，而且应该是这样。捍卫“道德就是一系列上帝的命令”的人可能会回答说，上帝从来没有让谋杀成为道德上受到赞誉的行为，因为上帝是善的，不会希望那样的事情发生在我们身上。但是如果“善”的意思就是“道德上为善”，就会得出一个结果：所谓的“上帝是善的”的意思就是“上帝赞同他或她自己”。这几乎就不是信奉者说“上帝是善的”时的真实意思。

它假设了上帝预先存在

但是，针对这样的伦理学论点，一个更为严重的反对意见就是，它预设了上帝实际上已经存在、上帝是仁慈的。如果上帝不是仁慈的，为什么按照上帝意志实施的各种行为被认为在道德上是善的？就像我们在第一章中所看到的那样，我们都不会贸然接受“上帝的存在”或者“上帝是仁慈的”这样的说法。

不是所有的基于责任的道德伦理都依赖于上帝的存在。最重要的基于责任的道德理论，也就是康德的理论，虽然受到清教徒传统的深刻影响，虽然康德本人就是个狂热的基督徒，但是在描述道德时使用的方法非常独特、迷人。他是在最为宽泛的意义上描述的，这一点很多无神论者也发现了。

康德伦理学

动机

康德感兴趣的问题是“什么是合乎道德的行为？”他所给出的

答案在哲学上无比重要。这里我将描述一下其主要特点。

对于康德来说，很明显，合乎道德的行为在实施时跟责任没有关系，仅仅是因为出于某人实施时会获得某种利益方面的考虑，这种考虑可能是一种习惯、一种感觉或者一种可能性。举个例子，如果我付钱给慈善事业是因为我对需要帮助的人感到深切的同情；在康德看来，我这样的行为不一定跟道德有关：如果我仅仅从同情感而不是责任感出发去实施行为，那么，我的行为不是道德行为。或者如果我捐钱给慈善事业是因为我认为这样做会提高我在朋友中的威望、信誉，那么，我不是在道德上实施行为，而是为了获得社会地位。

因此对于康德来说，行为的动机比行为本身和行为后果更为重要。他认为，为了更好地了解一个人是否从道德上实施行为，你应该知道他们的意图是什么。仅仅知道“善良的撒马利亚人是否帮助了需要帮助的人”，这远远不够。撒马利亚人可能是出于自己的利益去行动，期待着从自己的行为中获得某种回报。或者他这么做是因为他感到一阵同情：这种行为是出于感情上的动机而不是责任感。

大部分其他道德哲学家们会同意康德的观点：自我利益不是合乎道德行为的一个合适的动机。但是有很多人不同意康德的另一个观点：一个人是否感受到同情，这跟对其行为的道德评价无关。但是对于康德来说，在合乎道德行为方面，唯一可以接受的动机就是责任感。

康德为什么这么注重行为的动机而不是结果，原因之一是他相信所有人都可以遵守道德。因为我们只能合理地对已经控制的那些事情负责任——或者就按他所说的那样，因为是“应该的意思就

是能够”——因为行为的结果经常超出我们的控制能力，这些结果对道德性来说不可能是至关重要的。举个例子，如果出于我的责任感去实施行为，我会尝试去救一个落水儿童，但是由于意外我却让他淹死了，那么，我的行为仍然是合乎道德的，因为我的动机是好的。在这种情况下，我行为所造成的结果是悲剧性的，但是跟我行为的道德价值无关。

相类似，因为我们没必要完全控制我们的情感反应，所以情感上的这些反应对于道德性来说也不会是至关重要的。如果道德对于所有有意识的人类来说都存在，那么，康德认为道德应该完全依赖于意识，尤其是我们的责任感。

道德律

康德把行为背后的意图描述为道德律。道德律是实施行为的总则。举个例子，善良的撒马利亚人可能按照“如果你希望自己在陷入麻烦的时候能得到帮助，就要总是帮助那些需要帮助的人”这一道德律去行动，也可能按照另一条道德律“当你感到同情的时候，就要去帮助那些需要帮助的人”去做事。但是，如果撒马利亚人的行为是合乎道德的，那么他应该依照道德律“总是要去帮助那些需要帮助的人，因为这是你的责任”去行动。

绝对命令

康德认为，作为有理性的生命，我们有特定的责任。这些责任是绝对命令：换句话说，这些责任是绝对的、无条件的。例如“你应该一直说实话”或者“你从来不应该杀人”。无论实施这样的命

令其后果如何，这些命令都实用。康德认为道德就是一系列绝对命令：要求人们用特定的方式去行动。这是康德伦理学最与众不同的方面之一。他把绝对命令跟假设命令进行了比较。假设性的责任就像“如果你想得到尊重，那么你就不应该杀人”或者“如果你想避免自己锒铛入狱，那么就不要杀人”。假设性责任告诉你，如果你想达到或者避免一种目标，你应该做什么、不应该做什么。他认为只有一个基本的绝对命令：“行为时所依据的准则都要同时可以适用于所有的其他人。”换句话说，绝对命令的宗旨就是“己所欲，施于人”。这个原则被人们称为普遍适用性。

虽然康德给出了很多不同版本的绝对命令，这个命令是其中最重要的，也是影响最广泛的。我们将详细研究这个命令。

普遍适用性

康德认为，如果一个行为是合乎道德的，其背后的道德律应该是可以普遍适用的。这个道德律应该适用于在相类似环境下的任何其他人。你不应该让自己成为特例，应该公平对待。举个例子，如果你偷了一本书，这个行为所依据的原则是“当你太穷了而买不起某物的时候就要偷”，如果这是个合乎道德的行为，那么，这个道德律也一定应该适用于身陷同样境地的其他任何人。

当然这不是说，任何可以普遍适用的法则都会因此而合乎道德。很明显的是，很多不重要的行为法则，例如“对比你个子高的人总是嗤之以鼻”这个做法很容易普遍适用，但是这样的行为法则跟道德没多大联系。有些其他的普遍适用的道德律，例如前面我提到的关于“偷”的那个，可能仍然被认为是不合乎道德的。

普遍适用性的这个观念就是基督教所谓“黄金法则”的另一个版本：你希望别人怎么对待你，你就先怎么对待别人。有的人依据的法则是“成为一个寄生虫，让别人给你的一切埋单”，这可能是不合乎道德的，因为这个法则不可能普遍适用。它会招致一个问题“如果所有人都那么做，结果会如何呢？”并且如果每个人都是寄生虫，那么就没有人可以寄生了。这个法则通过不了康德的那个测试，因此也就不是一个合乎道德的法则。

另一方面，我们可以很容易地把道德律“从来不要折磨婴儿”进行推广。每个人都要遵守这个命令，这当然是可能实施的，也是应该实施的，虽然某些人可能不会这么做。折磨婴儿的人就违反了这个道德律，因此他们的做法不符合道德。有了这样的道德律，康德关于普遍适用性的概念就给出了一个非常清晰的答案，这个答案回应了大部分人没有质疑过的对与错方面的认识和知识。

手段和目的

康德绝对命令方面的另一个版本是“把别人当做目的，不要把他们当做实现目的的手段”。这就是说，我们不应该利用其他人，而是要承认他们的人性：他们有自己的意志和欲望，这是个事实。如果某人仅仅因为知道你能给他一份工作而对你示好，那么他就把你当做了“获得一份工作”的工具，而不是你自己有某种目的的一个独立的人。当然，如果某人对你示好是因为他碰巧就喜欢你这样的人，那就跟道德没什么关系了。

对康德伦理学的批评

理论空洞

康德的伦理学理论，尤其是道德判断方面的普遍适用观点，有时遭人批评，被认为是空洞理论。他们的意思是，这个理论只给了一个框架以展示道德判断的结构，对于那些面对要作出实质性道德决策方面的人来说，没有提供什么有益的帮助。这些人应该怎么做？没有给出相关建议。

这个批评忽视了绝对命令的另一个版本：它指引我们把别人当做目的而不仅仅是当做工具。在这个说法中，康德给自己的道德伦理赋予了真实的内容。但是，即便是有了普遍适用性主题和手段－目的说，康德的理论并未对很多道德问题给出令人满意的答案。

举个例子，康德的理论不能很容易地解决责任冲突这个问题。如果我有一个责任必须一直说真话，还有一个责任就是保护我的朋友，那么，康德的理论就没有告诉我：当这两个责任发生冲突的时候，我该怎么办。如果一个疯狂的人举着斧子来问我，我的朋友在哪里，我的一个反应就是告诉他一个谎言。说真话，就会跟“保护我的朋友”这个责任相冲突。但是另一方面，按照康德的说法，说谎就是在这样的一个极端情形下也是不合乎道德的行为：我有个绝对的责任，那就是从不撒谎。

普遍适用的不道德行为

有些人在康德理论中发现的更进一步的弱点是，他的理论似乎允许人们实施一些明显不道德的行为。举个例子，有个道德律说

“谁挡了你的道，那就宰了他”，这样的准则会一直普遍适用的。但是，这样的准则很明显是不道德的。

但是这样的批评没有对康德形成威胁：它忽视了另一种绝对命令，也就是“手段-目的”，很明显这个批评跟“手段-目的”是不相容的。某人挡了你的道，你就杀掉他，这几乎就没把人当人：没有考虑到挡道之人自己的利益。

难以置信的方面

虽然康德伦理学的很多方面是可信的——尤其是“尊重别人的利益”这个观点——它确实有很多难以置信的方面。首先，它似乎把一些荒诞行为合理化了，例如告诉一个疯狂的携带斧子的人你的朋友在哪里，而不是告诉他一个谎言让他改变方向。

其次，这个理论认为诸如同情、怜悯和同病相怜等感情应当担任一定的角色，但是角色非常有限。康德把这样的感情忽视了，认为它们跟责任感无关：对于合乎道德的行为来说，唯一合适的动机就是责任感。对需要帮助的人感到同情，从其他角度上看这种情感是值得赞誉的，但是，这些做法对于康德来说，跟道德无关。相比之下，很多人认为有些感情很明显就是关乎道德的，例如怜悯、同情、罪恶和悔恨。如果像康德所说的那样，把这些感情跟道德区分开来，就等于是忽视了道德行为的一个非常重要的方面。

再次，这个理论没有考虑到行为的后果。这就意味着，一个出于好意的白痴因为无能导致很多人死亡，按照康德的理论，这样的行为在道德上也不应该受到指责。我们应该主要从他们的动机方面来判定他们。但是在一些情形下行为的结果，似乎的确跟道德价值

判定无关：想一想，如果你好心的保姆要把身上有水的小猫放进微波炉里烘干，对此你会有什么样的感受。但是，出于公平起见，在这点上，康德确实想到了某些应受谴责的无能。

如果有的读者认为对道义论的最后一种批评很有说服力的话，他更会认为结果主义这样类型的理论性论证法更有魅力。

结果主义

术语“结果主义”（consequentialism）用于描述如下类型的伦理学理论：这种理论判断一个行为是对还是错的时候，不是以实施行为者的动机而是以那个行为所导致的结果为依据。康德会说，从道德这个角度上看，撒谎总是错误的，无论撒谎行为可能会产生什么样的利益；但是结果主义者会从撒谎所造成的结果上，或者将会有什么样的结果方面判断撒谎行为的对错。

功利主义

功利主义（utilitarianism）是最著名的一种结果主义伦理学理论。它最著名的倡导者是杰里米·边沁（Jeremy Bentham，1806–1873）和约翰·斯图亚特·穆勒（John Stuart Mill，1806–1873）。功利主义基于如下的假设：所有人类活动的终极目的（从某些意义上说）是追求快乐。这样的观点被称为是享乐主义（hedonism）。

功利主义者把“善”描述为“能带来最大的整体快乐的任何东西”。有时候这被称为是最大快乐原则或者功利原则。对于一个功

利主义者来说，在任何情形下，正确的行为可以计算出来，方法就是审查一个行为能产生的各种可能的结果。哪个行为方式最有可能带来最大的快乐（或者至少是快乐多于不快的最大程度的差），哪个行为就是在那些情形下最正确的。

功利主义不得不面对各种可能发生的结果，因为它一般很难预测（如果可能预测的话）任何特定行为的准确结果。举个例子，侮辱别人一般会让对方感到不快，但是你正在侮辱的人可能碰巧是个受虐狂，他能从被侮辱中获得巨大的快乐。

功利主义比其他伦理学分支具有更多的优势，其一就是它所给出的研究方法明确地把动物也纳入了道德问题范畴。倘若人们都认为动物能够体会到痛苦和快乐，那么，就有可能把它们的福利、利益纳入功利主义式的评估中。就算动物不能直接地纳入这种评估中，它们明显受到的痛苦会对动物爱好者的快乐产生影响，那么，从这个事实上看，它们的福利、利益也应该间接地纳入功利主义评估中。举个例子，如果我以及跟我相似的人认识到“羊在生小羊时非常遭罪”并为此感到伤心难过，在决定生产小羊、吃小羊肉方面的道德性时，我们的不快应该跟小羊消费者可能体验到的快乐相抗衡。

对功利主义的批评

难以计算

虽然功利主义原则上听上去非常吸引人，但是在付诸实践的时候会产生很多难题。

快乐很难测量，也很难把不同人所具有的快乐进行比较。施虐

者所体验到的巨大快乐比受虐者所体验到的痛苦更大还是更小？谁能决定？一个足球迷看到他的球队攻进漂亮的一球时体验到快乐，一个戏迷在听到自己最喜爱的咏叹调时体验到的快乐，前者的快乐怎样跟后者相比？这些快乐如何跟感官上的快乐——例如来自性交和吃饭的快感——进行比较？

边沁认为，原则上这样的比较可以实施。对他来说，快乐来自什么，这并不重要。快乐仅仅是极乐的心理状态：愉悦、没有痛苦。虽然快乐的强度有所不同，但都是同一类的事情，因此，一旦产生了，在功利主义式的评估中就有分量。在他所谓的幸福计算中，他列举出了快乐之间进行比较的指导原则，考虑到了各种快乐的强度、忍耐时间和带来更多快乐的倾向等等。他甚至准备把动物的快乐也计算在内。但是为了做到这个，导致在衡量不同物种和不同个体动物的快乐和痛苦方面存在很多难以解决的问题，当然前提是我们能在这些方面有精确的测量方式。我们怎样评估一只大蟒慢慢吞食一只小羚羊时感到的快乐和此时小羚羊感受到的痛苦？怎样比较蚊子叮咬时的快乐，同时被叮咬者感受到的轻微刺痛？

穆勒发现边沁的研究方法非常粗糙，因此，建议在所谓的更高快乐和更低快乐之间作个区分。他认为，任何人如果真正体味到了更高快乐——在他眼里，这些快乐主要是智力上的——会自然而然地优先选择它；而把所谓的更低快乐——主要是感官上的、肉体上的——放在后面。在穆勒的理论体系中，更高快乐比更低快乐在计算幸福的时候更有分量。换句话说，他在评估快乐的时候既考虑数量也考虑质量。他认为，一个忧伤但是智慧的苏格拉底，和一个快乐但是无知的傻子，两者比较，前者比后者更为可取，因为苏格拉

底的快乐比傻子高了一个档次。

但这听起来像精英人物论。这是一个知识分子所作出的合理化解释，也是出于自己的特定喜好和自己社会阶层利益和价值观而作出的结论。问题仍旧存在：快乐的相对数量极难计算。我们就算是接受了穆勒的两分法——更高快乐和更低快乐——这个问题也没有完全解决。

在决定拿什么标准来衡量任何特定行为的效果时，就产生了一个更为基本的计算难题。如果某人打了一个小孩，因为这个孩子做错了事情，这个做法是否合乎道德？这个问题完全取决于行为的后果。但是，我们是仅仅考虑打孩子的直接后果，还是我们必须考虑长期效果？如果是后者，那么我们必须考虑很多方面的影响，例如孩子的感情发展，甚至可能对孩子以后身心发展的影响；孩子因为躲过了潜在的危险情形——这是惩罚教育的结果——而获得的快乐。我们需要在这些得失之间进行平衡。对于任何行为来说，影响会波及未来，并且几乎没有一个明确的定点。

问题案例

对功利主义一个更进一步的反对意见是，它能把一般人们都认为不道德的很多行为合理化。举个例子，如果说当众吊死一个无罪的人会带来直接利益方面的效应，那就是作为一种威慑，这种做法可以降低暴力犯罪，因此导致的快乐比痛苦多，那么，一个功利主义者就会说，“吊死一个无罪的人”这个做法在道德上是正确的。但是这样的一个结论跟我们的正义感不一致。当然，对功利主义的某些结论感到不一致，这样的一个感觉不能证明功利主义的理论有

什么错误。一个忠实的功利主义者会想当然地、很愉快地接受这个结论。但是，这个糟糕的后果会让我们生疑，难以接受“功利主义是完全令人满意的道德伦理”这个说法。

像边沁这样的功利主义者相信幸福快乐只是一种极乐的思想状态，这样就招致了更多的批评。他们的理论会认为，如果把致幻剂之类的改变感情的药品偷偷放在自来水中，这个世界就会变成一个道德上更好的地方，因为这个做法增加了快乐、幸福总量。但是，我们中的大多数人会觉得，一种生活中有很少的极乐时刻，但是有很多的机会去选择怎样实现极乐，另一种生活就像前文提到的那样，有很多极乐时刻但那是因为别人给我们的饮用水下了药，两者相比较，我们还是喜欢选择前一种生活。因此，投药的人应该是做了缺德事。

相关的一个观点有时是在使用经验机器（Experience Machine）的思想试验时做出的。想象一下，你有机会被插在一个复杂的虚拟现实世界机器上，这个机器能给你幻觉，那就是你最想体验什么就能体验到什么。但是，一旦你被插在机器上，你就意识不到自己被插在虚拟世界机器上。这个机器能给你各种各样的极乐心理状态，但是人们一旦认识到这是想象中的，就会说他们不会选择这么做。如果他们不考虑快乐的产生方式，就不会去寻找这样的快乐：这就表明快乐不仅仅是心理状态的问题，还包括“这些状态怎样产生”这样的概念。在一个世界中，每个人都被插在经验机器上让机器给他们快乐体验，目前的这个世界则不是这样，有人认为前者从道德上看比后者更可取，这种看法显然根本不合理。但是从边沁的观点看，这个看法是合理的。因为在他看来，极乐心理状态的产生方式不重要。

看看功利主义者的另一个困难处境。康德说我们应该时刻守信，无论守信的结果如何。而功利主义者会计算在各种情形下守信和失信所导致的可能的快乐，然后再付诸行动。功利主义者可能很容易地下结论说，有些人知道自己的债主忘记了一笔借款，似乎以后也不会再想起来这个欠账，在这种情况下，不自动归还借款会是合乎道德的做法。因为，借钱者因为财富的增加而增加了快乐，或者因为欺骗别人而感到不快乐；两者比较，前者大于后者。同时，理论上说，债主会体会到极少不快甚至体验不到不快，因为他已经忘记了那笔借款。

但是在这样的情形下，个人的诚实似乎是人际互动的一个重要方面。确实，很多人会看到，说真话、借债还钱、在跟其他人来往时诚实守信等等做法，是我们合乎道德行为中的核心例子。对于这些人来说，功利主义，因为拒绝了绝对责任这个概念，不足以成为一种道德理论。

消极功利主义

功利主义所依赖的前提是，在任何情形下正确的行为就是能够产生最大量整体快乐的行为。但这个说法可能过多地强调了快乐。“规避痛苦和苦难”比“在快乐和不快之间实现平衡”更为重要。在一个世界里没人特别快乐，但也没人遭受极度的痛苦；另一个世界中有些人感受到极度的不快，但是很多人体验到了更大的满意度和快乐，超过了少数人体验到的快乐。两个世界相比较，前者比后者更有吸引力吗？

回击这样批评的一个方法是修改一下功利主义，把它变成一般统称的消极功利主义（negative utilitarianism）。消极功利主义的根本原则是，在任何情形下最好的行为，不是能为最多数人造就"快乐-不快"之间最大差值的那个，而是在总体上造就最少不快的那个。举个例子，一个富裕的消极功利主义者不知道自己应该怎么做，是把他的钱捐给一个贫穷但是病入膏肓的人——这个人正在遭受着极大的痛苦，有了这笔捐赠，他的苦楚会大大减少；还是分给1000个感到中度快乐的人——每个人都会因为这种捐赠而增加一点快乐。普通的功利主义者会计算哪个行为会给最多数量的人造就最大的"快乐-不快"之间的差值，而消极功利主义者会侧重于把痛苦最小化。因此，普通的功利主义者会把钱分给1000个中度快乐的人，因为那样做会把快乐最大化；而消极功利主义者会把钱留给严重患病的人，因为这样才能把痛苦最小化。

但是，这样的消极功利主义也遇到了很多计算上的难题，这一点跟普通功利主义是一样的。而且消极功利主义还是遭到了专门针对自己的批评。

对消极功利主义的批评

毁灭全部生命

要想消除这个世界上的全部痛苦，最好的办法就是消除所有的感知生活。如果所有生命都不能感到痛苦，那么就不会有痛苦存在。如果能用没有痛苦的方式做到这个，也许是采用巨大的核爆炸方式，那么，按照消极功利主义的原则，这种行为是符合道德的。

在这个过程中，即便是产生了特定数量的痛苦，但是从“彻底消除痛苦”这个长远利益来看还是值得的。但是，这样的结论几乎没法让人接受。至少消极功利主义需要重新描述一下自己的理论，以避免以上的说法不成立。

规则功利主义

有种反对意见认为，普通功利主义（也被称为行为功利主义）造成了很多无法接受的后果。为了回击这个反对意见，有些哲学家提出了另一种修订版本的功利主义理论，被称为规则功利主义（rule utilitarianism）。这个理论旨在把功利主义的最好方面跟道义论伦理学的最好方面结合起来。

规则功利主义没有分别评估每个行为的各种后果，而是对倾向于给最多数人造就最多快乐的那种行为采用了一般规则。举个例子，一般来说，惩罚无罪的人产生的不快比快乐多，规则功利主义就运用“从来不要惩罚无辜者”这个规则，虽然可能在特殊情形下惩罚无辜者造就的快乐比不快多——例如，这种惩罚是作为一种有效的威慑力来使用的，目的是为了抑制暴力犯罪。相类似，规则功利主义者会倡导守信，因为一般看来这个做法造就的快乐远胜于不快。

规则功利主义有个巨大的实践方面的好处，就是在你每次面对作出道德决定时不需要实施复杂的计算。但是，有些情况下你知道，失信比守信会带来更大的快乐。这时，虽然你基本的、道德方面的同情心是出于功利主义视角，但是你坚持某种规则而不是按照实际情况分别对待个体案例，这似乎是一种僵化。

美德理论

美德理论主要基于亚里士多德的《尼各马可伦理学》（Nicomachean Ethics），因此有时也被称为新亚里士多德主义。跟康德伦理学和功利主义（两者最典型的特点就是侧重某些特定行为的对与错）不同，美德理论注重品德，对个体的整个生活感兴趣。美德理论家的核心问题是“我应该怎样生活？”他们对这个问题的回答是：培养美德。只有通过培养美德，作为一个人你才能成功。

成功

按照亚里士多德的说法，每个人都想成功。希腊语用于成功的词语是eudaimonia，有时可以翻译成“快乐、幸福”。但是这个翻译法会让人迷惑，因为亚里士多德相信你可以在不实现成功（eudaimonia）的情况下体验到肉体上、生理上的巨大快乐。eudaimonia适用于整个生活，不适用于时刻在自己身上发现的特定状态。也许把eudaimonia翻译成“真正的幸福”更好一些，但这会让这个词听上去像是你达到的某种极乐的精神状态，而不是成功地度过人生的一种生活方式。亚里士多德相信，特定的生活方式会提升人类的成功程度，就像特定的养护樱桃树方式将会让这棵树成长、开花和结果一样。

各种美德

亚里士多德宣称，培养美德是人类实现成功的一种方式。但什么是美德？它是行为和感觉的一种模式：在合适的场合下，用特定

方式去行为、渴望和感受的某种倾向。跟康德不一样，亚里士多德认为体验到合适的情感，这是“过上美好生活”这门艺术的核心。美德不是一种不思而作的习惯，而是一种智力上的判断：对于你所在的处境，应该作出怎样的合适回应。

在恰当的情形下，如果某人有慷慨这个美德，那么，其感受和行为方式都是慷慨的。这里会包括一个判断：处境和对处境的回应都是恰当的。如果我处在善良的撒马利亚人那个处境，一个有美德的人会对路边的人感到同情，向他作出慈善行为。如果撒马利亚人只是因为计算出将来会得到什么利益而去帮助别人，那么他的行为就不是美好的，因为慷慨这种美德包含的是无偿付出、不计回报。

如果撒马利亚人遇到了遭遇劫匪袭击的不幸的受害者，而且他有“勇敢”这种美德的话，他就会战胜恐惧，与劫匪搏斗。所谓的勇敢，部分内容就是有能力战胜自己的恐惧。

美德理论家们认为，诸如慷慨和勇气等美德是任何人都需要的品质，如果他想过得好的话。这听起来好像是在说，一个有美德的人可以在一篮子美德中挑选自己想开发的那种美德，或者如果一个人拥有很高程度上的某种美德，就是有美德的人。但是，这会产生一个误解。在亚里士多德看来，有美德的人是拥有所有美德的人：这些美德必须融合在这个好人的全部生活中。

对美德理论的批评

应该采纳哪些美德？

美德理论的一个主要难题是要确定哪种行为、欲望和感觉的

模式可以称为美德。美德理论家的回答是：一个人想要成功所需的那些美德。但是这个回答确实没有什么用。美德理论家经常给出一个列表，列举了很多美德，例如仁慈、诚实、勇气、慷慨、忠诚等等。他们也很详细地分析了这些美德。但是，因为理论家们列举的项目不完全一样，这就产生了很多争论，在“哪种品格算是美德”这个问题上莫衷一是。构成美德的要件是什么，对这个问题一直没有达成共识。

美德理论的危险就在于美德理论家们仅仅把自己的偏见进行了重新定义，把他们赞成的生活方式认定为合乎美德的，把他们不喜欢的行为定义为缺德的。有的人喜欢精美的食物和美酒，他们可能会宣称味蕾的微小刺激是一个人生活中的根本内容之一，因此他们会认为爱好珍馐美味就是一种美德。一夫一妻论者可能会宣称忠于一个性伴侣是一种美德；而推崇性乱交的美德理论家会认为性独立是一种美德。因此，美德理论可能被用作是一种知识上的烟幕，在烟幕背后其实偷偷夹带着偏见。更严重的是，如果美德理论家倾向于选择仅仅在特定社会中被认为是美德的那些行为、欲望和感觉方式，那么，他们的理论根本上讲就是正统的，不会在道德这个层面上给那个社会留有改革余地。

人性

对美德理论一个更进一步的批评是，它预设了有诸如人性这样的东西存在，因此对于所有人来说都有某些合适的、共同的行为和感觉模式。但是，这样的观点已经遭到很多哲学家们的非议，他们认为“假设人性存在”是个严重的错误。我会在下面的自然主义章

节中重谈这个话题。

实用伦理学

到现在，在本章里我已经大体描述了三种基本类型的伦理学理论。很明显，不会只有这样三种理论，但是这三种理论是最重要的。现在让我们看看哲学家们怎样在实践中把他们的理论运用在真正而不是想象中的道德判定上。这叫做实践伦理学或者实用伦理学。为了描述那些在实用伦理学中相关类型的思想，我们将侧重讲一个伦理学问题，也就是安乐死或者仁慈的谋杀。

安乐死

一般把安乐死定义为仁慈的谋杀。安乐死是否合理，这个问题出现在那些非常年老和患了慢性病的人身上，尤其是病人遭受巨大痛苦的时候。举个例子，如果某人在遭罪中，没有可能再过上有价值的生活，拔掉维持他们生命的呼吸机，甚至也许给他们注射一针致命的药剂，这样的做法在道德上是可以接受的吗？这是个实践伦理学的问题，医生们经常被迫讨论这个问题。

就像大多数实用伦理学那样，跟安乐死有关的哲学问题不都是伦理学问题。一开始，我们需要知道，我们要在各类安乐死之间作出几个重要的区分。首先，有自愿的安乐死——当病人希望去死时，他表达了这个愿望。这通常就是辅助别人自杀的一种形式。其次，有不自愿的安乐死——当病人不希望死亡的时候，但是这个愿望被否决了。在很多情况下——当然不是所有情况下——这无异于

谋杀。再次，有非自愿的安乐死——当这个病人意识不清的时候，或者不能表达一个愿望的时候。在这里，我们将侧重研究自愿型安乐死的道德性问题。

个体的人所选择的基本伦理学理论，决定了他对某些特定问题作出怎样的回应。因此，接受了基于责任伦理学理论的基督徒——就像在本章一开始所描述的那样——对安乐死这个问题作出了回答，另一个人则接受了约翰·斯图亚特·穆勒的结果主义理论，也就是功利主义，前者回答问题的方式肯定跟后者不一样。基督徒可能会怀疑自愿安乐死的合理性，因为它跟十诫中“你不能杀人”的诫律相违背。但是，情况可能不这么简单。在这个诫命和新约诫命“爱你的邻居”之间可能有个冲突。如果某个人陷入了极度痛苦中，想死，帮助他结束自己的生命可能就是爱的行为。基督徒必须在这两个诫命之间决定，看哪个诫命更有威力，然后才能采取行动。

相类似，接受康德伦理学理论的人可能受到责任方面的约束，不能杀人。杀一个人，这似乎跟康德的如下观点相冲突：我们应该把别人当做目的而不是实现目的的手段，要尊重别人的人性。但是，在面对自愿安乐死这个问题上，这种相同版本的绝对命令给“结束某人生命”提供了一个道德依据，如果实际情况是病人想要死，但是没人帮助的话就死不了，那么，就可以去结束他的生命。

功利主义者会从非常不同的角度上看待这个问题。对于一个功利主义者来说，难处不在于各种责任之间的冲突，而是怎样计算可能实施各种不同行为所造成的后果。哪种行为能给最多数量的人带来最大数量的快乐，或至少能实现快乐胜于不快的最大平衡，哪个行为在道德上就是正确的。功利主义者会为病人考虑后果。如果病

人继续生存，他会体会到更大的痛苦，然后死去。如果病人通过安乐死而去世，那么痛苦就停止了，同时也就没有能力去享受快乐。但是，我们不能只看这些后果。还有很多副作用。举个例子，通过安乐死让病人去世，这可能会给病人的家属带来痛苦。安乐死行为也存在着一个必须打破法律的问题，因此帮助病人死亡的那个人可能冒着受惩罚的风险。这样就引发了“违法的道德性”这样的普遍性问题。

实施安乐死的另一个副作用是，它可能让道德败坏的医生很容易地去杀害病人，借口就是“安乐死是病人自己的愿望”。安乐死的彻底反对者经常指出，希特勒的种族灭绝技术首先就是在一个不自愿安乐死项目上进行试验的。可能每个单独的自愿安乐死行为都会让某人很容易地引进、实施不自愿安乐死的政策。功利主义者应该衡量每个行为上可能发生的这样的结果，以便于决定特定形式的安乐死在道德上是否合理。

美德理论家可能用多少不同于以上所述的方式去研究安乐死问题，他们强调的是安乐死行为实施者的品格特征。虽然杀害另一个人违背正义和慈善等美德，但在自愿安乐死这个特殊情况下，当死亡很明显使得其他人受益时，仁慈这种美德就会得到首肯。但是，就是在这种情况下，正义这个美德一直是持反对意见的。美德理论家不应该放下僵化的行为规则，而应该敏感于特定情形下的细节。

就像对实践性伦理学问题进行的这个简短讨论所展示的那样，对于“我们应该做什么”这个问题极少有容易给出的答案。但是很多情况下我们必须作出道德判断。在技术和基因学方面，现在有了巨大的发展，这些发展不断地给生死问题提出新的课题。在医学

界，体外受孕、试管婴儿的可能性以及基因工程等发展成果，引发了更为深刻的伦理学问题，就像在技术突破领域一样。例如，计算机科学中可以实施监视、获得个人信息，其范围是以前无法想象的。艾滋病的泛滥已经引发了广泛的伦理学问题，那就是什么时候人们可以接受如下的做法：强迫某人去进行艾滋病病毒检测。这样的问题如何解决？各种可能给出的答案都需要明确一下，这些做法是非常有用的。但只能是有用。对于真正的道德讨论来说，最有用的哲学方面做法通常不采取实施道德伦理的形式。哲学家们很擅长在这样的讨论中找到推理方面的错误，这些错误一般都是逻辑上的错误而不是道德上的。但事实是，伦理学决策是我们要作出的最困难也是最重要的决策。作出自己的选择，这是个责任，我们中每个人都需要去承担它。

伦理学和元伦理学

我们上面曾经探讨过的三种类型伦理学理论——基于责任的伦理学理论，结果主义和美德理论——是一阶理论的例子。也就是说，它们都是关于“我们应该怎样行动”方面的。道德哲学家们也感兴趣于二阶问题：这些问题不是关于我们应该怎样做的，而是关于伦理学理论的等级、地位。这种对伦理学理论的理论化，一般被称为元伦理学（meta-ethics）。一个典型的元伦理学问题就是“在关于道德的语境下，‘正确’的含义是什么？”在这里，我将研究元伦理学理论的三个例子：伦理自然主义，道德相对主义和情感主义。

自然主义

20世纪最为广泛热议的元伦理学问题之一就是，所谓的自然主义（Naturalism）伦理学理论是否可以接受。自然主义伦理学理论基于如下的假设：伦理学判断直接来自科学上可以发现的事实——通常都是关于人性的事实。

功利主义伦理学从对人性的描述转到了“我们应该怎样行动”这样的观点。从观念上看，功利主义将使用科学的测量方法来测量每个人快乐的数量和质量，以展示什么是对的、什么是错的。相比之下，康德伦理学跟人类心理学没有那么紧密的联系：我们的绝对命令一般都是遵循逻辑而不是心理学方面的规律。

对自然主义的批评

事实、价值两分法

很多哲学家认为，所有自然主义伦理学理论都基于一个错误：没有意识到事实和价值观是根本不同种类的东西。那些反对自然主义的人——也就是反自然主义者——认为实际上没有什么描述曾经自动引向任何价值判断：总需要更进一步的论证。这有时被称为“休谟的法规”，因为大卫·休谟是最先指出如下情况的人之一：道德哲学家们最开始讨论的是“是什么”，但总是在没有进一步论证的情况下转向讨论“应该是什么”。

反自然主义者认为，我们需要让进一步的论证从事实自然而然地转向价值观——或者就像有时候所说的那样从“是”转向“应

该是”——这种转变似乎不太可能。事实和价值观是不同领域的东西，两者之间没有逻辑上的联系，也就是说，人类快乐和道德价值两者之间没有联系。反自然主义者遵循了G・E・穆尔[①]的理论，他们有时使用自然主义谬论来描述所谓的从事实转向价值观的这种错误，这个错误其实就是一种糟糕的轮作法。

反自然主义者用于支持自己观点的一个论证法被称为开放问题论证法。

开放问题论证法

G・E・穆尔最先使用了这种论证法。这种方法确实是让人们现有的伦理学方面信念更为明确的方法。这种方法表明，我们中的大部分人因为习惯于用好或坏的道德术语去思考问题，所以已经拒绝了自然主义的研究方法。

这个论证法是这样的。首先，看看对事实的陈述，一般认为伦理学结论都要遵循事实。举个例子，对于善良的撒马利亚人来说，可以做出的所有选择中，“帮助被劫持的人”这个选择能给最多数量的人带来最大的快乐，这是个事实。在功利主义分析（这是伦理学自然主义的一种形式）看来，就会很合理地得出一个结论：因此帮助那个人是符合道德的行为。但是，使用开放问题论证法的反自然主义者会指出，说“这个行为好像是能给更多的人以更大的幸福，但是这个做法是符合道德的吗”，这个说法没有什么东西在逻辑上显得不一致。如果自然主义的这个版本是对的，那么就有必要

①G・E・穆尔（George Edward Moore，1873-1958），英国哲学家、伦理学家、实在论者，主要著作有《伦理学原理》《反驳唯心主义》等。

问这样一个问题，回答应该很明显。就像反自然主义者所认为的那样，这一直就是个开放的问题，让人们议论纷纷。

反自然主义者会说，对于那些特定情形——这时，人们会认为对自然特性的描述能自动得出更多的伦理学结论，我们也要问这个相同类型的问题。反自然主义者通过开放问题论证法来证明自己的观点：从“是”转向了“非必须是”。

没有人性

其他哲学家，例如让·保罗·萨特（Jean-Paul Satre，1905–1980），在自己的讲座《存在主义和人道主义》（Existentialism and Humanism）中曾经从不同的角度抨击过自然主义伦理学（至少是“道德由人性方面的事实所决定”这类的说法）。他们指出，假设有人性这样的东西存在——就像美德理论所认为的那样——这样的假设是错误的。他们说，这是一种自我欺骗，是对我们每个人所具有的巨大责任的否定。我们每个人都要为自己选择价值观，伦理学方面的问题没有简单答案。我们对这个世界的运转方式有科学的论述，但是我们不能从这个论述推出我们自己人类的运作方式。我们不得不做出这些价值判断，不能从我们自身以外找到这方面的行动指南，这正是我们人类生存方式的一个方面。伦理学上的自然主义倾向否定了“我们可以自己做出选择”这种自由，因此是自我欺骗。

道德相对主义

不同社会的人对于“对与错”都会有不同的观点，这是千

真万确的。哪个行为是对的、哪个行为是错的，全世界都没有达成共识，虽然在很多观点上世界各地人的看法彼此有相同的部分。如果我们研究道德观点，就会发现，从一个地方到另一个地方、从一代人到另一代人变化有多大，那么，我们就会容易认为世界上没有绝对的道德事实，道德对于你现在所在的社会来说总是相对的。从这个观点上看，奴隶制对大部分古希腊人来说，道德上是可以接受的，而对于大部分现在的欧洲人来说无法接受，所以，奴隶制对于古希腊人来说是对的，对于现代的欧洲人来说是错的。这个观点被称为是道德相对主义，认为道德仅仅是对特定社会里的人在特定时期所持有价值观的描述。这是关于道德判断性质方面的元伦理学观点。道德判断只能相对于某个特定社会来说是对的或者错的。没有绝对的道德判断：它们都是相对的。道德相对主义跟某些观点——例如“有些行为是绝对正确的或者绝对错误的”，有些人相信道德是由上帝给人发出的命令构成的——形成鲜明对比。

针对这种道德描述，相对主义经常以如下观点回应：因为道德是相对的，我们就从来不应该干预其他社会的习俗，而且没人能站在绝对中立的立场上去判断是非曲直。这个观点特别受到人类学家们的推崇，也许部分原因是他们经常看到把西方各种价值观强行引入其他社会后造成的巨大破坏。当道德相对主义有了这种附加成分，也就是它暗示了我们应该对其他社会采取什么样的行为。那么，这种理论一般被称为是标准化相对主义。

对道德相对主义的批评

相对主义者是自相矛盾的吗?

有时候人们谴责说道德相对主义者是自相矛盾的，因为他们声称所有道德判断都是相对的，但同时又让我们相信道德相对主义理论本身是绝对正确的。如果一个道德相对主义者也是个真理相对主义者，自相矛盾这个问题对他来说是致命的，因为他相信没有绝对真理存在，真理只是相对于特定社会来说是正确的。那种相对主义者不会认为任何理论都是绝对真实、正确的。

但是，标准化相对主义者面对自相矛盾这种指控当然是无法遮拦。他们认为，所有道德判断都是相对于你的社会来说正确的，而且社会之间不应该彼此干预。但是第二个信念确实是绝对道德判断方面的一个例子，因为它跟标准化相对主义的基本前提假设是完全不相容的。这是对标准化相对主义的致命批评。

什么算作一个社会?

道德相对主义者一般都不明白什么能算作一个社会。举个例子，在当代的英国里有特定的亚文化成员，他们认为“出于娱乐目的使用违禁药物”这个做法在道德上是可以接受的。一个相对主义者应该在哪个角度上说这些亚文化形成一个独立的社会，是否他们有自己的道德观而不能为其他文化所批评？对这个问题，没人给出明确的答案。

对一个社会的各种价值观没有道德上的批评

即便是前面的抨击得到了回击，对于道德相对主义者来说又出现了一个更严重的难题。他似乎没有给别人以机会，让别人对一个社会的核心价值观进行道德上的批评。如果道德判断是用那个社会的核心价值观来进行描述的，对这些核心价值观的评论就不能使用道德上的论证法来反对它们。如果一个社会的主导性观点是不允许妇女有选举权，那么，倡导给妇女以选举权的任何人所做的事情，相对于那个社会来说都是不道德的。

情感主义

另一种重要的元伦理学理论被称为情感主义或者非认知主义。情感主义（Emotivism），就像A·J·艾耶尔（Ayer，1910－1988）在他的作品《语言、真理与逻辑》（Lauguage, Truth and Logic）一书中所说，认为所有的伦理学陈述从文字上看都是没有意义的。它们根本没有表达任何事实，它们所表达的只是陈述者的情感。道德判断从字面上看根本没有意义：它们仅仅是对情感的表达，就像抱怨、叹气或者大笑一样。

因此当某人说“苦难是错误的”或者“你应该说真话”，他们只是向我们表明他们对“苦难”或者“说真话”的感受。他们所说的既不对也不错，多少跟一提到苦难就呼喊“嘘”或者一提到说真话就说“万岁”一样。确实，有时候情感主义被称为“嘘/万岁理论”。就像当某人呼喊“嘘”或者“万岁”一样，他们不仅仅是在表达自己的感受，也经常努力鼓励别人去分享自己的感受，因此有

了道德陈述。说话者经常努力劝说别人跟自己站在同一个阵营中。

对情感主义的批评

不可能进行道德论证法

对情感主义的一个批评是，如果情感主义是真的，那么所有道德论证法都无法实施。跟道德论证法最接近的说法，就是两个人彼此表达各种情感：跟一个人呼喊“嘘”和另一个人呼喊“万岁”是等同的。但是一般我们都认为，在一些道德问题上我们确实进行过认真的争论。

但是，情感主义者认为这种批评对他们的理论没有构成威胁。我们在所谓的道德争论中使用了很多不同种类的论证法。举个例子，在讨论“要求堕胎在道德上是否可以接受”这个实践性伦理学问题时，所讨论的问题部分地就是一个事实上发生的事情。它可能是在讨论一个年龄问题：胚胎在多大年龄的时候能在子宫外生存下来。这是科学上的一个问题，而不是伦理学问题。否则，参与伦理学问题讨论的那些人很明显关心的是诸如对、错、责任等伦理学术语方面的定义。情感主义者会认为，这样的争论才有意义。诸如“杀人是错误的”这样的道德判断也仅仅是表达了人们的一种情感。

因此一个情感主义者会认可：实际上的确发生了一些道德问题方面的有意义争论，但是，参与者在做出事实上的道德判断时，仅仅使得讨论变成了一个有意义的情感表述。

危险的后果

对情感主义的第二个批评是，即便情感主义是对的，它导致的

也似乎是一些危险的后果。如果每个人都开始相信诸如“杀人是错误的”这样的陈述等同于说“杀人——哈哈”，那么，这个观点就认为这个社会快要崩溃了。

如果一个观点（就像康德的那种）认为道德判断适用于每个人，这些判断都是非个人性的，那么，它就给出了很好的理由让个人保持有普遍接受的道德信条。但是如果在作出道德判断的时候我们所做的一切都是表达我们的情感，那么，我们选择要作出哪种道德判断似乎就不重要了：我们也可以说“折磨小孩子是正确的”，如果那是我们的真实感受的话。在这个判断上，没人能跟我进行有意义的道德争论。他们能做的最好的事情就是表达自己在某个问题上的道德感受。

但是，这实际上不是针对情感主义的一个论证法，因为它没有直接否定情感主义。它只是暗示，某个社会如果广泛接受了情感主义、认为情感主义是对的，将会有多大的危害。这其实是另一个独立的问题。

结论

就像我们在这个简短的讨论里所看到的那样，道德哲学是一个庞大、复杂的哲学领域。战后的英美哲学家们倾向于着重研究元伦理学问题。但是在最近的几年里，他们已经把自己的注意力更多地转移到了实践性伦理学问题上，例如安乐死、堕胎、胚胎研究、动物实验和其他问题的道德性。虽然哲学没有给这些或任何道德问题给出简单的答案，但它确实提供了一些词汇和框架，使得这样的问题可以用知识、文字来进行讨论。

第三章　政治哲学

什么是平等？什么是自由？它们是值得追求的目标吗？怎样才能实现它们？国家要限制违法者的自由，对此要给出什么样的理由？在某些情况下你会去做违法的事吗？这些问题对每个人来说都很重要。政治哲学家们努力把这些问题清晰化并给予回答。政治哲学是一个庞大的学科，跟伦理学、经济学、政治科学以及思想发展史交叉。政治哲学家们一般都是在自己所处的政治环境下作出回应。在这个领域，最重要的是，历史背景方面的知识对于理解哲学家们的各种论证法来说非常重要。很明显，本书非常简短，无法详述历史各个阶段上的背景。

在本章中，我侧重研究平等、民主、自由、惩罚和公民抗命等核心的政治概念，然后研究由这些概念引发出来的政治问题。

平等

平等（Equality）经常被视为一种政治目标，是理想追求的目标。为自由的某种形式而奔波的人一般被称为平等主义者。实现这种目的，其动机一般都是道德上的：它可能建立在基督教观念上，也就是在上帝眼里我们都是平等的；康德主义者认为它在于平等地尊重所有人所具有理性上；功利主义者认为平等地对待别人是最好的快乐最大化方式；平等主义者坚持认为政府应该努力从“认识到道德上的平等”转化为“给它所掌控的各种人提供一定的平等”。

但是我们应该怎样理解“平等”？很明显，人类不可能在每个方面都平等。个人在智力、长相、运动能力、身高、发色、出生地、衣服的感觉和其他方面等都有很大差异。坚持认为人们在每一个方面都绝对平等，这种想法是荒谬的。平等主义者不能期望这个世界上的人都是克隆出来的，千人一面。但是，虽然“把平等解释为完全一致”这种做法是荒谬的，反对公平主义的一些人却坚持认为应该如此。这是竖立一个稻草人的例子：设立一个容易打击的靶子，仅仅是为了打倒它。他们认为，他们已经指出人们彼此有差异的重要方面，或者强调说即便是能够实现完全的一致性，人们也会立刻转回跟以前状态相似的境地，以这些为证据否定了平等主义。但是，这样的一个抨击只能成功地反对这个理论的框架，却把大部分形式的平等主义遗漏了。

平等一般是指在特定方面而不是各个方面平等。因此当某人宣称他或她是平等主义者时，我们首先要弄明白他的真实含义，这很重要。换句话说，在政治背景下，如果不事先解释一下什么是应该

平等地享受的、由谁享受，所使用的“平等”这个词语就没什么意义了。平等主义者坚持认为应该平等分配的东西，有金钱、就业机会和政治权力。虽然人们的口味差别非常大，但是这些东西可以充分造就有价值的、舒适的生活。更平等地分配这些东西，这是平等地尊重所有人的一种方式。

金钱的平等分配

一个极端的平等主义者可能坚持认为，金钱应该在所有成年人中平等地进行分配，每个人都获得完全一致的收入。在大部分社会中，金钱是人们生存必备的东西。没有金钱，人们就不能得到食物、住所或者衣服。举个例子，我们可能需要再次分配，按照功利主义者的理由，这是把快乐最大化、把痛苦最小化的最可能的方法。

对金钱平等分配的批评

无法实施或者短命

非常明显，平等地分配金钱，这个目标是无法实现的。在实践中，在一个城市内平等地分配金钱，这个做法难度太大了；在每一个成年人之间平等地分配金钱，这将是逻辑上的一个噩梦。因此，在现实生活中，这种平等主义者所希望的最好事情就是金钱上更平等的分配，方法可能是给所有成年人一个固定的工资体系。

然而，即便是我们能非常接近于平等地实现财富的分配，这种情形也是短命的。不同的人在使用金钱方面所用的方式也不同，

聪明的、会欺骗的和强壮的人会很快从弱小、愚蠢和无知的人那里获得财富。有的人会挥霍金钱，有的人会积攒金钱。有的人一得到钱就会马上去赌博、输钱，其他人可能会去偷盗，以增加自己的份额。维持像财富平等分配这样的事情，唯一的办法可能是从上往下实施强力干预。这无疑会包含“侵犯他人生活”这个问题，因此也就限制了人们想做什么就做什么的那种自由。

不同的人应该得到不同的份额

有人努力要实现平等分配金钱，对这个观点有另一个反对意见，那就是不同的人应该获得不同的金钱回报，因为他们做的工作不同、对社会作出的贡献不同。举个例子，有时候人们会宣称，工业界的富人得到那么高的薪水是应该的，因为他们对这个国家作出的贡献相对来说更大：他们让其他人有机会工作，并给自己所在的整个行业增加了经济财富。

即便是他们不应该获得更高工资，我们也许需要用更高工资作为动力去鼓舞人们有效地工作，社会获得的总体利益将超过这个损失：没有更高工资，每个人就都没有前进的动力了。没有高工资的动力，能做这项工作的人也不愿做了。

这里，我们碰到了平等主义者和另一些人（他们相信，“个人之间总体上有财富上的不平等”这个观点是可以接受的）之间的本质差别。大部分平等主义者有个基本信念，那就是：个人之间在财富上存在着微小差别，这是可以接受的；并且理想状态下那些差别应该跟需求方面的差别相对应。这就导致了对金钱平等分配原则的进一步批评。

不同的人有不同的需求

有的人比其他人需要更多的钱来维持生存。某个人患了重病，只有每天都给予昂贵的医疗救治才能活下来。这样的人在一个所谓平等社会（这个社会中，每个人都只限于从总财富中获得平等的一份）中可能活不了多久，除非这个社会特别富裕。“基于个人需求的财富分配方法”和“平等分配金钱”相比，前者比后者能更好地实现尊重共同人性的目标。

没有权力进行再分配

有的哲学家坚持认为，无论金钱再分配目标看上去多有吸引力，这个做法都会违反个人的财富私有权；从道德上看，这种违反总是错误的。这些哲学家声称权力先行，例如功利主义方面的看法。罗伯特·诺齐克（Robert Nozick,1938–2002）在他的著作《无政府主义、国家和乌托邦》（Anarchy, State and Utopia）中就采取了这个立场，强调说每人都有一个基本权力，那就是持有自己合法获得的财富。

这样的哲学家需要面对一个问题，那就是需要精确地说出这些权力是什么、来自哪里。对于“权力”这个词，他们的意思不是“合法权力”，虽然这样的权力在一个公正的社会中可能跟合法权力相呼应：合法权力是政府或者合适的权威部门赋予的那些权力。问题中所谈及的权力是自然权力，它们从理念上指导着法律的形成。有些哲学家认为没有那样的自然权力：边沁把这种观念视为“很夸张的谬误”。至少，“国家没有权力对财富进行再分配”这个观点的捍卫者，能够解释假想中的自然财富私有权是怎么来的，而不仅仅是评估自己的存在。很明显，自然权力的倡议者没有做到这一点。

就业机会平等

很多平等主义者相信，即便是不能有财富分配上的平等，每个人也应该有机会上的平等。有一个领域存在着很多待遇上的不平等，那就是就业。就业机会上的平等，其意思不是每个人都应该被允许做自己想做的工作，而不管他的能力如何。例如，任何人想当一个牙医或者手术师，他就可以做到，无论其眼手协调能力有多糟糕，这个想法很明显是荒谬的。机会平等的意思是，所有那些具有相关技能和能力去做所需工作的人都有平等的机会。这应该被看做是不平等待遇的一种形式，因为有些人很幸运，天生就比别人有更大的遗传潜力，或者受到了更好一点的教育，因此在就业市场上有一点点优势。虽然竞争很明显是公平的，但是实际上还是有点不公平。但是，就业机会上的平等一般是首要的，是谋求各种更大平等（例如教育机会上的平等）的第一步。

就业机会平等方面的需求，绝大部分是由广泛传播的某些行业中的种族歧视和性别歧视引起的。平等主义者坚持认为，每个人只要拥有了相关的资质，就应该在找工作的时候受到公平对待。每个人都不应该因为种族或者性别的背景而受到歧视，除非在极少的特殊情况下种族或者性别被认为是做某项工作必需的资质。举个例子，一个女人不会成为一个精子捐献者，因此否定在这方面工作上的所有女性申请者，这不算违反机会平等原则。

有的平等主义者不仅要求在申请工作的时候能受到待遇上的平等，他们还认为在特定行业中去掉已经存在的不平衡，例如男法官比女法官多很多，这很重要。要求重新调整已存在的不平衡，这种调整方式被称为逆向歧视。

逆向歧视

逆向歧视的意思是积极主动地把人们从原来的不利地位中恢复出来。换句话说，逆向歧视者主观上故意不公平地对待工作申请者，因为他们对某些群体有偏见，歧视一般就指向这些人群。通过这种方式改正这种歧视人们的现实情况，旨在加速社会更为公平化。这个做法不仅在特定行业中去掉现存的不平衡，还要给年轻人提供角色模式以供他们去效仿、努力，让他们从原来的劣势群体转变过来。

举个例子。在英国，男性大学哲学讲师比女性更多，虽然有很多女性读了这个专业的研究生。逆向歧视的倡导者会认为，不要等待这个情形渐渐改变，而是我们应该积极行动，消除歧视，让女人在大学讲师方面有更多的机会。这就意味着，如果一个男人和一个女人都申请同一个职位，且能力几乎相等，我们就要选择女人。但是，逆向歧视的大部分捍卫者会走得更远，他们坚持认为，即便是女人相比于男人来说条件差一点，假如她能熟练地完成跟工作有关的职责，我们就应该优先考虑录用女人而不是男人。逆向歧视仅仅是暂时性策略，直到传统意义上被排除的群体大体上反映了这个群体在总人口中所占的比例。在有的国家，这是不合法的；在其他国家，这需要通过法律去获得。

对逆向歧视的批评

反平等主义

逆向歧视的目的可能是为了实现平等主义，但有人感觉其实现

方式是不公平的。对于一个忠实的平等主义者来说，就业机会平等原则的含义是：没有相关合适理由的、任何形式的歧视都要避免。待人不公的唯一理由是他们作出了不同的相关贡献。但是逆向歧视的全部理由基于一个假设：在大部分工作中，诸如性别、性取向或者种族等因素不是相关的，因此无论逆向歧视的最终结果会多么有吸引力，人们都会把机会平等看做是一个根本性原则。

支持逆向歧视的人可能会回答说，相比于广泛实施了逆向歧视的情形，目前的真实状态对于弱势群体来说更不公平。另外，这样的极端政策在恰当的时候使用时，申请人的种族背景或性别实际上成为做这项工作的相关资质了，因为对于通过这种方式选择出来的人来说，其部分工作是要做成一个角色模式，来向别人显示这种工作应该由这个群体的人去做。但是，后一种情况是不是一种逆向歧视，这个问题还值得商榷：如果这些品质是相关的，那么，选择员工的时候考虑到这个因素，这确实不是歧视的一种形式，而是一种调整。对于做一项特定工作来说，什么样的品质应该是最重要的。

可能导致憎恨

虽然逆向歧视的目的是营造一个新型社会，在这个社会中，特定行业的渠道都是更为平等地分配的，但实际上它可能是对弱势群体实施进一步歧视的原因。某人恰巧因为来自一个弱势群体而没有得到某个特定工作，而有的人则是因为自己的性别或者种族背景而获得了这份工作，那么前者对后者就怀有憎恨。当雇主所雇员工从表面上看不能很好地履行自己的职责时，这就成了大问题。这不但强化了雇主和同事的最极端偏见，也导致他们给自己群体做出了最

坏的角色模式榜样。长此以往，势必会破坏向平等工作机会转移的进程，而这种转移恰恰是逆向歧视想达到的目标。但是，针对这种批评，可能会有人作出如下回应：我们可以首先确认，获得工作的候选人其能力的最小水平相对较高。

政治平等：民主

人们追求平等的另一个领域是政治参与。民主经常被描述为给所有公民以参与政治决策的机会。但是，“民主”这个词语在使用的时候有很多不同方式。关于民主，有两个观点在暗地里是冲突的。第一个强调所有人都有一种需要，那就是有机会参与国家管理事务，一般都是通过选举的方式。第二个强调需要建立一个民主国家，以反映人们的真正利益，虽然这些人自己也不知道他们的真正利益是什么。这里我将着重讲述第一种民主。

在古希腊，民主就是一个城市或者国家由人民而不是少数人（寡头）或一个人（独裁）来管理。古雅典一般被认为是民主的一个楷模，虽然“认为这个城市是由全体人民管理的”这个认识是错误的，因为当时住在雅典城里的人群还有妇女、奴隶和很多其他非雅典公民，他们没有选举权。没有一个民主国家允许所有国内人都有选举权：因为每个国家都有无数的、不能理解自己在做什么的人，例如小孩子和患了严重心理疾病的人。但是，如果一个国家拒绝给予其大部分人民以参政机会，那么，按照现代人的理解，这个国家就不配有“民主”这个称呼。

直接民主

早期的民主是直接民主（direct democracy），也就是说，让有合法选举权的所有人而不是选举出来的代表对每一件事都进行讨论、投票。直接民主只能在参与者人数较少或者要讨论的决策相对较少的情况下才能实施。选民很多，要投票的事情非常多，这种做法实践起来难度非常大，虽然通过电信手段可能最后实现了这样的事情。但是，即便是这个做法能够实施，为了实现这样的民主，投票者必须对要表决的事情非常了解，这样，就要求选民花费很多时间去了解情况，而且要求他们具有较高的教育水准。让所有公民都参与相关事务，这可能是奢望。今天的民主是代表制民主。

代表制民主

在代表制民主（representative democracy）中，选民会挑选出自己喜欢的代表来替自己表决。然后，这些代表将参与每日的决策程序，这个程序自身可能会通过某种民主原则组织起来。实施这样的选举会有多种不同方式：有的方式是多数人作决策，其他的，就像英国所使用的，是“简单多数票当选”（first-past-the-post）制度。在这种民主国家中，有的代表虽然没有让大多数人投票通过，也一样能当选，前提是没有别人获得的选票比他还多。

代表制民主管理国家的方式是通过特定方式让人们去实施的。其代表是由人民选举出来的。但是，一旦被选举上，代表所做的事务一般不仅限于表达人民意愿。为了在频繁的选举中免于滥用权

力，那些不能代表选民意愿的代表似乎不能再次当选。

对民主的批评

一个幻觉

有些理论家，尤其是受到卡尔·马克思影响的那些人，曾经抨击过上面描述的民主形式，认为它仅仅给了参与政治决策方面的一个幻觉。他们声称投票程序不能保证让人民管理事务。有些选民可能不了解他们最好的利益是什么，或者可能被善于演说的人欺骗。除此之外，很多选举中，候选人的设定并没有给投票者真正的选择。在这种民主面对二三个候选人并且其政治主张很难区分时，很难说出为什么它如此受推崇。马克思主义者说这仅仅是“资产阶级民主”，仅仅反映了现存的权力关系，而这种关系本身就是经济关系的结果。如果这些权力关系不进行重组，给民众参与选举的机会就仅仅是浪费时间。

选民不是专家

其他民主评论家，最著名的就是柏拉图，已经指出，合理的政治决策要求具备大量的专业性技能，而很多选民缺乏这种技能。因此直接民主可能会导致一个比较差的政治体系，因为这个国家可能落在一些能力不济、不知道自己在做什么的少数人手里。应该由船长而不是乘客来驾驶这条船。

人们可能会使用一个相似的论证来攻击代表制民主。很多选民所处的社会地位，决定了他们不能评价候选人是否适合、有能力。

因为他们不能评价政治政策，相反，选举自己的代表时所依据的都是无关的品质，例如候选人长得有多帅，或者他们的笑容是否甜美。要么他们的选举被对政党的偏见所决定，而这些偏见没有经过事先的审查。结果，很多杰出的潜在候选人没有被选上，很多不合适的候选人反而因为自己恰巧有了那些不合适的品质而当选。

但是，这个证据只能被用做证明如下事实——有必要对公民进行民主参与方面的教育，而不是全面抛弃民主。即便这种情况不能发生，有一点是可以肯定的，那就是：在所有的备选民主形式中，代表制民主最可能提升人们的利益。

民主的两难境地

我相信死刑是野蛮的，不应该发生在一个文明国家中。如果在一次公民投票中我反对实施死刑，而大多数人的决策是应该实施死刑，那么我就面临着一个两难境地。就像所有人都要遵守民主原则一样，我相信大多数人作出的决策应该得以实施。作为一个个人，我持有一个强烈的信念，那就是死刑是错误的，不应该实施死刑。因此在这种情况下，我似乎既要认为应该实施死刑（这是大多数人所作出决策的结果），又要认为不应该实施死刑（因为我个人的观点是这样的）。但是这两个观点是不兼容的。任何人在发现自己属于少数人时，如果要遵从民主原则，那么他似乎就面临着相似的两难境地。

这虽然没有完全根除民主这个观念，但是确实让人注意到，良知和大多数人决策之间可能会发生冲突。这个问题，我将在下面的“公民抗命”章节中讨论。任何人如果想遵守民主原则，他们都不得不决定：在个人信念和集体决策之间相对偏向哪一方。这也清楚

地表明了“遵从民主原则”是什么意思。

自由

跟“民主”相类似，“自由”这个词语在使用的时候也有很多不同方式。在政治背景下它有两个主要的自由含义：积极的和消极的。关于这些问题，以塞亚·伯林（Isaiah Berlin，1909–1997）在他著名的文章《自由的两个概念》（Two Concepts of Liberty）中作了区分和分析。

消极自由

自由的一个定义是没有强迫。强迫就是其他人逼着你用特定方式去行动，或者逼着你停止用特定方式进行的行为。如果没人强迫你，那么从自由的这个消极意义上看，你就是自由的。

如果某人把你投进监狱，把你关在那里，那么你就不是自由的。如果你想离开这个国家，但是你的护照却被没收了，这也不是自由。如果你想公开跟一个同性恋生活在一起，但是如果你真的这么做了就会受到惩罚，这不是自由。消极自由是免于障碍或者限制的自由。如果没人主动地阻止你做某事，那么从这个方面看你就是自由的。

大部分政府都会把个人的自由限制到一定程度上。他们这么做的理由一般都是：出于保护社会所有成员的需要。如果每个人都完全自由、想做什么就可以做什么，那么那些最强壮、最无理的人会成功，代价就是弱势者吃亏。但是，很多自由主义政治哲学家相

信，应该有个人自由的领域存在，这个领域是神圣不可侵犯的，在这里，如果你没有伤害别人，那么政府也无权干涉。举个例子，在约翰·斯图亚特·穆勒的著作《论自由》（On Liberty）中，他强烈呼吁，个人应该被允许实施自己的“生命实验”，政府不应该参与，因为在这个过程中没有人受到伤害。

对消极自由的批评

什么算是伤害

在现实生活中，很难决定什么算是对别人的伤害。这种伤害包括对别人感情的伤害吗？如果是这样，那么所有类型的生命实验都应该被消除，因为这些人伤害了很多人的感情。举个例子，一个古板的邻居可能受到一个事实的伤害：隔壁的一对信奉自然主义的夫妻从不穿衣服。或者，同样是这种情况，信奉自然主义的夫妻可能遭受如下事实的困扰：那么多的人竟然穿着衣服。自然主义者和他们的邻居都会被其他人的生活方式所侵犯。穆勒不认为受到冒犯就是一种严重的伤害，但是如果要在“受到伤害”和“受到冒犯”之间划个明确的界限，这很难。举个例子，很多人认为对自己所信宗教的亵渎比身体上的伤害更严重。我们凭什么说他们都是错误的呢？

积极自由

有些哲学家已经抨击过一个观点，这个观点认为消极自由是我们应该努力增加的一种自由。他们坚持认为积极自由是更为重要的

政治目标。积极自由是对你自己的生活实施控制的自由。如果你能实际上实施控制，那么你就是自由的；如果你不能实际上控制自己的生活，那么你就不是自由的，尽管你实际上没有受到什么限制。这种积极自由概念的捍卫者中大部分人相信，真正的自由在于“通过个人或者国家能够对自己的生活作出选择”的这种自我意识。

举个例子，如果某人是个酒鬼，出于自己的意见，他希望把自己所有的钱都花在饮酒狂欢上，那么，这算实施了自由吗？从常识上看这似乎不可理喻；特别是在冷静的情形下，这些酒鬼会后悔自己的这些纵酒。相反，我们会倾向于认为酒鬼是被酒控制着的：沦为冲动的奴隶。虽然没有限制，但从积极自由的描述看，这个酒鬼并不是真正自由的。

甚至就连消极自由的倡导者也可能坚持认为，酒鬼就像孩子一样需要用某些方式进行强迫，理由是他们还不能完全对自己的行为负责。但是如果某人一直作出愚蠢的生活决策、浪费自己的才华，那么，按照穆勒的原则，我们有理由对他们实施理性举措，但不要强迫他们去采取更好的生活方式。那将会是另一种形式的未经合理化的家长制，也就是像一个家长对待自己的孩子一样控制某个人，虽然这些人已经达到了能够对自己所作选择和所犯错误负责任的年龄了。对穆勒来说，不要出于“为他好”的目的而去干预另一个成年人的生活，除非他已经伤害了别人或者因为精神上的原因不能自制。强迫别人就会包含限制别人的消极自由。捍卫积极自由原则的人会认为，那样的人不是真正自由的，除非他们意识到自己的潜在问题、战胜了自己的固执倾向。这个说法接近于说，强迫是好事，是通向真正自由的渠道。

柏林认为自由的积极概念可以用作给所有种类的不公正强迫以

合理的借口：国家的各个机构可能找出合适理由强迫你以特定方式去行动，理由就是他们在帮助你增加自己的自由程度。实际上，他指出，从历史上看，自由的积极概念经常被这样滥用。这不是因为“积极自由”这个概念天生就有什么问题，而是历史向我们展示，当这个词语被误用的时候，它是个非常危险的武器。

言论自由

极权主义政权的一个标志就是没有言论自由。大部分西方社会引以为自豪的是，他们的公民能自由地表达各种观点，可以参与公正讨论而不必担心被审查。但是在这种背景下的表达自由从来不是全部的自由。在不受惩罚的情况下能否出版或者谈论什么东西，对此总是有一些限制，无论有没有法律反对色情表演、以文字进行毁谤或者有时对上帝的亵渎。

关于在大部分情形下忍耐言论自由，穆勒举了一个很好的例子。言论自由的限度应该是，看是否表达出来的意见对别人形成了伤害而不是冒犯。如果你滥用言论自由权、引荐暴力，那么你就要受到审查。但是，穆勒认为你可以自由表达自己的观点，上限是你可能冒着伤害别人的风险：这种“冒犯别人”是可以接受的。他使用了一系列论证法来捍卫免于审查的自由。这里我仅仅列举其中的两种论证法。

第一，穆勒认为任何审查必须预设无误性。那就是，审查者要预设他自己从来不会犯错。但是对于一个审查者来说这是个荒谬的假设，因为我们每个人都会犯错误。穆勒想当然地认为审查的主要原因是相信被审查的观点有错。因此从这个观点上看，审查者冒着一个风

险：阻止了某些真实的、可能重要的思想被更多的人听到。

第二，穆勒认为，如果各个观点不能经常地进行质疑、认证，那么它更容易成为过时的陈词滥调。即便表达出来的观点是错误的，“要对两者的观点进行质疑”这个事实迫使抱有这种观点的人去明确、捍卫自己的观点。结果就是我们以持有信念而告终，因为我们知道论证法支持这些观点，不仅仅是因为我们被人说服、相信这个信念是真实的。举个例子，有些人相信达尔文的进化论最好地解释了动物对自己环境的适应（事实也是这样），另一些人则是上帝创造说的信奉者，前者就会认为后者是错误的。在穆勒看来，进化主义者会容忍上帝创造说信奉者的公开批评，因为这样会迫使自己给出更多、更好的理由来支持自己“进化论是最好的解释”的观点，并且帮助自己坚守这个观点。通过真理和谬误之间的碰撞，真理会显得更有力量去影响别人的行为。此外，让我们的信念受到质疑，这个做法能让我们修订这个信念，让这个信念变得更好，因为每个质疑都包含了真理的成分在里头，虽然它们不像自己的对手所认为的那样没有力量。

对穆勒言论自由观点的批评

不总是关于真理的问题

穆勒的核心观点是要审查某些可能为真、可能为假的各种观点。他写作的时候是在19世纪。到了20世纪，对审查的一般借口是，审查后压制不发的东西是危险的，而不是错误的。举个例子，如果某人在互联网上公布了一些信息，告诉人们怎样从现在很容易搞到的化学药品中制造出致命的炸弹，那么，压制这样信息的理由就是“这个信息

是真实的、危险的”，而不是“这个信息是错误的”。

穆勒可能已经对这样的反驳进行了回应，他指出：当有一种严重的风险，就是其他人被所压制的观点伤害时，他支持“言论自由需要审查”这个观点。

自由言论的权力？

穆勒转而用审查的后果来论证言论自由。这里的风险是，在审查能导致明显利益的情况下，结果主义者会被迫接受如下观点：审查是合法的。换句话说，穆勒的论证法没有向个人表明：言论者有权发布各种意见。这些论证法用于向我们展示，审查会对社会产生极其有益的后果，这些后果是社会容忍言论自由而带来的，哪怕表达出来的观点是错误的。

更为强烈的一个论证法可能是，我们都有一种言论自由的权力或一种人权。这是国家认识到个体公民人性的一个部分。基于这样的描述，如果你不让他们说出来，一般就是剥夺了某人的基本人权。但这里的问题是，人权来自何处？对此没有明确的答案。因此，如果某人捍卫言论自由，理由是这是一个基本人权，那么，他就需要认真表达一下自己的看法以让别人信服。言论自由被列举到《1948年人权法案》的第19条款，这是个事实；但是哲学问题一直存在着，那就是那种人权是基于什么样的理由呢？

剥夺自由：惩罚

剥夺自由就是惩罚的一种形式，这是什么道理呢？换句话说，

有什么理由去限制人们、在消极的意义上说剥夺别人的自由？就像在前面章节中所提到的那样，积极自由的概念可以用于合理解释为什么强迫个体去采取某些方式：只有保护他们免于跟其他人接触，这些人才能实现真正的自由。

哲学家们已经尝试把国家惩罚个人的四种主要方式进行合理化：作为报复，作为威慑，作为社会的保护，对被惩罚人的改造。一般来说，第一个是从本体论这个角度上进行辩解的，其他三个都是基于结果主义的理由。

以惩罚作为报复

如果用最简单的形式来描述，所谓的“报复”就是某个人故意违反了法律，他就应该得到应有的惩罚，无论对相关个人还是社会来说有没有有益的后果。故意违反法律的人应该吃点苦头。很明显，有很多人不能对自己的违法行为负全部的责任，这就应该获得温和一点的惩罚；或者在极端的情况下，例如患有严重的心理疾病的时候，也应该从轻处理。但是一般来说，按照报复主义的理论，惩罚被认为是对做错了事情的恰当反映。此外，惩罚的严重程度应该反映犯罪的严重程度。在“以牙还牙”的最新形式中，报复主义者要求说一个人犯了多大的罪，就应该受到等量的惩罚。对于诸如勒索这样的犯罪来说，很难说出这种回应应该达到什么程度：一般来说我们不能期望法官判定勒索者受到6个月的勒索。相类似，很难理解一个穷困潦倒的窃贼偷了一块金表，应该受到怎样的等量惩罚。对于以牙还牙原则来说，这仅仅是一个操作上有难度的问题；

对于更为复杂形式的报复来说，惩罚不必全部跟犯罪程度相对应。

对报复主义的批评

它诉诸卑劣的情感

报复主义从复仇感中获得能量。受到多大的伤害，就回应以伤害者同样大小的伤害。反对报复主义的人认识到这种感觉是多么广泛，但是坚持认为国家给予的惩罚应该建立在更合理的原则基础上，而不仅仅是“以牙还牙”。但是，认为惩罚有各种混合、复杂理由的那些人，会把“以牙还牙”当做自己理论中的一部分内容。

它忽视了效果

对报复主义的主要批评是，它没有注意到对罪犯或者社会造成的效果。威慑、改造和保护等问题都是无关的。按照报复主义者的看法，罪犯应该受到惩罚，无论这种惩罚对他有无有益的效果。结果主义者反对这个看法，理由是如果一个行为没有产生有益的结果，它就是不符合道德的。对此本体论者会回答说，如果一个行为在道德上是合理的，无论结果如何也是合理的。

威慑论

对惩罚的一个常见理由是它会打击违法现象：谁违法了，谁就受到了惩罚；其他人会因此意识到，如果自己违法了，已经发生的这种惩罚也会施加在自己身上。因此这个论证法认为，如果你知

道你会以身陷囹圄而告终，你就不大可能去选择偷盗作为自己的职业，而是选择一些正当职业。因为你知道，如果你做那种违法的事情，你可能无法在不受惩罚的情况下全身而退。有些人虽然没有被惩罚改造过，但是也因此受到了警诫：让人们看到犯罪的结果就是得到惩罚，这比对涉案个人进行改造更为重要。这种解释没有单独着重讲述惩罚的后果。丧失自由的那些人受到了苦难，但是，相比于整个社会的收益来说，这点苦难很小，因此这种惩罚是值得的。

对威慑论的批评

惩罚了无辜者

对惩罚威慑论的一个严重批评是，至少从它的最简单形式来看，它会被用于给出足够理由来证实：惩罚那些无辜的人，或者实际上没有犯所指控那种罪的人，这个做法是有道理的。在某些情况下，惩罚一个替罪羊——人们普遍认为他犯了某种特定的罪——会对其他人产生强烈的威慑力，如果这些人正在考虑犯相类似的罪行的话，尤其是如果公众不知道被惩罚的牺牲品实际上是无辜的情况下。在这样的情况下，似乎我们有理由惩罚一个无辜的人——这个理论所产生的这个结果很不好。关于惩罚的任何貌似合理的威慑理论，都需要面对这样的反驳。

它没有效果

有些人批评惩罚威慑论，认为这个做法其实达不到预期效果。甚至就连极端的惩罚，例如死刑，也不能震慑住系列杀人案的凶

手；温和一点的惩罚，例如罚款和短期徒刑，也不能吓住窃贼。

这种批评基于实证资料。惩罚类型和犯罪率之间的关系很难明确，因为有太多的因素能扭曲对资料的解释。但是，如果能非常肯定地证明惩罚有极小甚至没有什么威慑力，这会给那些赞成惩罚的特定理由以致命的打击。

社会保护论

认为惩罚具有假想的有益后果，对此的另一个合理理由强调说，我们需要保护社会免于那些具有违法倾向的人的破坏。如果某人闯入了一座房子，那么他就会闯进另一家。因此国家有理由把这些人关起来，以阻止再次犯罪。这种理由在面对强奸或谋杀等暴力犯罪的时候最常用。

对社会保护论的批评

仅仅适用于某些类型的犯罪

某些类型的犯罪，例如强奸，会由相同的一个人一次再一次地实施。在这种情况下限制罪犯的自由，可以把他再次犯罪的机会减少到最小。但是，有些犯罪是一次性的。举个例子，如果一个妻子一生中都在痛恨她的丈夫，很可能最后鼓起勇气在早餐中投毒。这个女人可能不对别的任何人产生威胁。她犯罪严重，但是这种罪不太可能再次实施。对于这样的一个女人来说，“保护社会说”似乎不能给“惩罚她”一个合理的理由。但是，在实践中，没有什么方

法能容易地鉴别哪些罪犯不会再次犯罪。

它没有效果

对这种惩罚理由的另一个批评是，把罪犯投入监狱，只能在短期内保护社会，从长期效果上看，实际上这种做法造就了一个更危险的社会，因为在监狱里罪犯之间会交流怎样逃脱惩罚的经验。因此，除非对每个严重罪犯都实施死刑，否则蹲监狱似乎不太能保护社会。

这又是一个实证性的论证法。如果它的断言是真实的，那么我们就有很好的理由把社会保护跟改造罪犯结合起来。

改造论

惩罚违法者，对此另一个更深刻的理由是：惩罚能改造犯错者。那就是，惩罚可以改变他们的性格，使得他们在被释放之后不再犯罪。从这个观点上看，剥夺自由可以算是一种治疗方式。

对改造论的批评

仅仅适用于某些类型的犯罪

有些罪犯不需要改造。按照这种理由，那些一次性犯罪的人不应该受到惩罚，因为他们不太可能再次犯相同的罪。另外，有些罪犯很明显无法改造：惩罚这些罪犯也没什么意义，因为他们所犯的罪可能没有被发现或者无法认定。这种说法不是对理论的批评，而仅仅是更详细地研究了这个理论的深刻含义。但是，很多人会发现

这些暗含意思令人无法接受。

它没有效果

现行的各种惩罚极少能改造罪犯。但是，不是所有类型的惩罚都注定在这个方面失效。如果这种实证性论证法能表明这样的改造做法从来没有成功过，就会对惩罚改造论形成致命的否定。但不论怎样，只有极少的观点会单独侧重于惩罚的改造效应。最为合理的说法使得改造论跟威慑论和社会保护论一样具有说服力。这样混杂的理由一般都基于结果主义道德原则。

公民抗命

前面我们已经回顾了关于惩罚违法者的各种合理化说法。惩罚的理由是出于道德上的原因。但是违法现象会是合乎道德的吗？在本部分我研究了特殊类型的一种违法，这种违法从道德理由的层面上看是合理的。它就是公民抗命（civil disobedience）。

有些人认为违法行为永远不能给予合理化理由：如果你对法律不满意，你应该通过合法渠道——例如发动什么运动、写信等——去修改法律。但是有很多时候这样的合法做法完全没用。在所谓公民抗命的情形下就有违法行为发生。当人们发现他们被要求遵守法律或者政府规定，而他们认为这些法律或者规定不公平时，公民抗命的情形就会出现了。

公民抗命已经给法律和政府规定带来了重要的改变。一个著名的例子就是英国的妇女参政运动，它就是通过公民抗命的运动来努

力彰显自己所要达到的目标：给妇女以选举权。做法包括倡议者手拉手站在火车道上。1918年，英国终于实现了有限的解放，那时年过30岁的妇女可以有选举权。这里面也有部分原因要归于第一次世界大战所产生的社会影响。但无论怎样，这场妇女参政运动在改变不公正法律方面起到了非常重要的作用，这个不公正法律就是阻止妇女参与所谓的民主选举。

甘地和马丁·路德·金两个人都是公民抗命的忠实倡导者。通过非暴力不合作的方式，甘地在推动印度独立方面产生了巨大的影响，最后导致英国在印度统治的结束；马丁·路德·金通过相似的方式反抗种族偏见，这有助于保证美国南部各州黑人的基本公民权力。

公民抗命的另一个例子就是美国人拒绝参加越战，尽管政府呼吁他们去参战。有人这么做，理由是他们相信杀人是不符合道德甚至违法的，因此违法比杀人和可能杀人更重要。其他人不反对所有的战争，但是觉得越战是不正义的战争，因为它让公民没有什么正当理由就去冒着巨大的生命危险。反对越战的倾向愈演愈烈，最终导致美国撤军。公众一起违法，这个做法毫无疑问对反战运动起到了推波助澜的作用。

公民抗命的传统是一种非暴力、公开的违法活动，旨在把公众的注意力吸引到不公正法律或者政府决策上。参加公民抗命活动的那些人不是为了自己的私利而去违法，他们这么做是为了让公众关注不公正法律，或道德上应该摈弃的政府政策，尽可能地造成大面积的影响。这就是为什么这样的事件一般都发生在公共场合的原因，尤其是在新闻记者、摄影师和电视台摄像机在场的时候。举个例子，一个新入伍的士兵在越战期间扔掉了自己的征兵证，然后从

军队中消失了，因为他怕打仗、不想死，这样的情形就不是公民抗命，这是一种自我保护行为。如果他不是出于个人安全而是出于道德理由的考虑偷偷这么做，且不把自己的行为公布于众，那么这也不算是公民抗命行为。相比之下，另一个新兵在公众面前烧毁了自己的征兵证，然后在电视上露面，作出一个声明，说为什么他认为美国参与越南战争是不道德的，那么，这就是公民抗命。

公民抗命的目的是最终改变特定的法律或者政府政策，而不是从根本上动摇法律规则。公民抗命的那些人一般都避免任何种类的暴力，不仅是因为暴力做法鼓励人们实施报复因此提升了冲突的强度——这会违反他们的初衷，更主要是因为他们的违法理由是建立在道德层面上的，大部分道德原则只允许在非常极端的情形下（例如，你受到了攻击需要自卫的时候）去伤害其他人。

恐怖主义者，或者自由战士（你怎样称呼他们，取决于你在多大程度上认可他们的做事目标）为了达到政治目的而实施暴力行为。跟参与公民抗命的那些人一样，他们也想改变现存的社会结构和社会组织，也不是为了个人利益，都是为了公共利益。他们的区别在于，为了实现这些改变，他们准备采用什么方式。

对公民抗命的批评

非民主

假设公民抗命的情形发生在某个民主国家中，它看上去就不是民主的。如果在通过民主方式选举出来的代表中，大多数人投票通过了一个特定的法律，或者准备实施某项政府政策，那么，违背

这个法律的做法似乎就违反了民主精神。确实，每个人都会发现某些政府决策有不尽如意的地方，这是个事实，但这不能构成公民抗命的一种借口。如果少数人发起的公民抗命产生了效果，那么，这似乎就是用少数人的权力推翻了大多数人的权威。从深层的含义上看这似乎是反民主的。但是如果少数人发起的公民抗命没有产生效果，那么似乎就没必要发起这样的活动。因此，从这个观点上看，公民抗命要么是违反民主的，要么就是没意义的。

与此相反，很重要的是要意识到，公民抗命倾向于曝光那些人们在道德上无法接受的政府决策或举措。举个例子，20世纪60年代在美国发生的民权运动，通过有序组织起来的游行示威活动表示反对法定的种族隔离政策，这样，就向世界范围的公众展现了美国对本国黑人的不公平待遇。以这样方式理解的话，公民抗命就是一个手段，旨在让大多数人或者他们的代表来重新考虑在某个问题上所持的观点，而不是通过不民主的方式去改变法律或者政策。

滑向没有法律的状态

对公民抗命的另一种反对意见是它鼓励人去破坏法律，长期下去，会动摇政府的权威性和法律的严肃性，这种风险已经远远大于公民抗命可能带来的各种利益。一旦动摇了对法律的尊重，就算是出于道德上的理由，也会出现一个危险，那就是导致无法无天的情形出现。

这是个斜坡论证法，认为如果你朝某个方向迈出一步，你就不能停止脚步，这个发展进程会导致明显不好的结果。就像当你在一个斜坡上向下迈出一步，就几乎不能停下来，直到你滑到斜坡的底部。因此，有些人声称，如果你把某些微小的违法行为变成可以接受的东

西，那么就会一发而不可收拾，直到没有人再尊重法律。但是，这种论证法表明最终结果看上去似乎无法避免，实际上不会这样。没有理由相信公民抗命行为会动摇对法律的尊重；运用斜坡比喻时，没理由相信我们不能在某个特定点上站稳脚跟，说“到此为止”。确实，有些公民抗命的倡议者坚持认为，他们的行为实际上表明更尊重法律，而不是动摇了法律的严肃性。如果某人因为要引起国家的注意，让国家看到他认为不公正的法律而准备受到惩罚的话，这表明他们在遵循一个普遍观点，那就是法律应该是公平的，只有公平的法律才应该受到尊重。这与出于个人私利的目的而去违法非常不同。

结论

在本章中我已经讨论了政治哲学中的几个核心话题。这些话题的根本问题是个人跟国家之间的关系，特别是国家对个人所具有任何权威性的源泉问题。这个问题需要先讲述一下，以助于更好地阅读下面的内容。

第四章 外部世界

对外部世界的基本知识来自我们的五种感觉：视觉、听觉、触觉、嗅觉、味觉。对于大多数人来说，视觉起了主要作用。我知道外部世界是什么样子的，因为我能看见。如果我对所看到的东西不确定，我可以伸手摸摸。我知道我要喝的汤里有只苍蝇，是因为我看见了它；如果不能确定，可以用手触摸一下，甚至可以尝一尝。但是在我认为我看到的事物和实际上在我面前的事物之间，其真实的关系是什么呢？我能确定对外部事物的认识吗？是我在做梦吗？对于一个事物来说，没人观察它的时候，它还继续存在吗？我能直接体验到外部世界吗？这些问题都是关于怎样获得对我们周围环境方面知识的，它们属于哲学的一个分支，叫做知识理论或者认知论。

在本章中我们将研究一些认知论问题，着重研究认识方面的理论。

常识实在论

常识实在论是大部分没有研究过哲学的人所持有的观点。它假设有个充满物质客体（房子、树、轿车、金鱼、汤匙、足球、人体、哲学书，等等）的世界，这个世界我们可以通过五官直接了解到。无论我们是否正在认识这些物质客体，它们都继续存在。此外，哲学客体跟我们所感受到的差不多：金鱼确实是橙色的，足球确实是圆形的。这是因为我们的感觉器官（眼睛、耳朵、舌头、皮肤和鼻子）在感知事物的时候一般都很可靠。它们给我们一个真实的认识，让我们认识到外界实际上有什么东西存在着。

尽管如此，在现实生活中，虽然我们可能不需要质疑常识实在论在感官认知方面的各种假设，但是，这个观点还是差强人意。常识实在论不能应对人们对它的怀疑，就是说感觉是否可靠的问题。这里我将研究各种各样的怀疑论论证法，它们似乎动摇了常识实在论，然后我们再研究更为复杂的认知理论：表象实在论、唯心主义、现象主义和因果现实主义。

对感观证据的怀疑论

怀疑论这种观点认为我们从来不能肯定地认识某事物，总有很多理由让我们怀疑一些观点，甚至是我们对这个世界的最根本信念。哲学上的怀疑论论证法努力向我们展示，我们传统的认识世界方法是不可靠的，不能保证我们获得的是实际上所存在事物方面的知识。下面章节谈及的怀疑论论证法都基于笛卡尔的论证法，这个

论证法在他的《沉思集》的第一部分里有所陈述。

错觉论证法

错觉论证法（Illusion Argument）是个怀疑论论证法，它质疑了感觉的可靠性，因此威胁着要动摇常识实在论。我们一般都相信自己的感觉，但有时候感觉会误导我们。举个例子，大部分人都有过这样的尴尬体验：似乎认出了远处的一个人是自己的朋友，实际上那是个陌生人。一个直棍的下半段没入水中的时候，整体上看它是弯的；如果你刚吃了一个非常甜的东西，再吃苹果的时候就觉得苹果是苦的；从某个特定角度看一个圆形的硬币，会觉得它是椭圆的；火车的轨道似乎在远处能相交；酷热的天气会让人觉得道路在移动；相同的一件衣服在暗处看上去是深红色，在日光下看上去是猩红的；月亮在距离地平线比较近的时候看上去比平时大一些。这些情形和相似的感觉表明：感觉不总是完全可靠的。似乎这个外部世界会跟它所表现出来的不完全一致。

错觉论证法说，因为我们的感觉有时候会误导我们，我们就不能确定在某个时刻它一定不会误导我们。这个论证法就是怀疑论，因为它质疑了我们的日常信念——常识实在论，那就是感觉为我们提供了这个世界的各种知识。

对错觉论证法的批评

确定性的程度

虽然我可能会误认远处的事物，或者在很不正常的情况下被

感觉误导，当然有些时候我们的观察是对的、毋庸置疑的。举个例子，我不能严重怀疑现在我正坐在书桌前写这本书，手中有只笔，我的面前有一打纸。相类似，我不能严重怀疑自己现在正在伦敦，不是在日本。还有很多毋庸置疑的情形，在这些情形下我们形成了关于知识的概念。仅仅因为我们有这样的知识背景使得我们能够怀疑其他的观点：没有这些毋庸置疑的情形，我们就根本没有知识方面的概念，也无法以此为背景去比较那些更为可疑的观点。

为了反对这个观点，一个怀疑论者会指出：对于看上去似乎是肯定性知识的东西，我可能也是错误的认识——在梦中，我可能认为现在我是在清醒的状态下写着文章，实际上我躺在床上睡觉。因此我怎样说明我不是梦见自己正在写作呢？我怎能证明现在我不是在东京的某个地方躺着睡觉，梦见自己在英国醒着呢？我确实梦见过比这更奇怪的事情。对于做梦的体验，有什么东西能断然把自己同清醒状态区分开来？

我是在做梦吗？

不能总在做梦

说我的整个一生就是一场梦，这个说法没有什么意义。如果我总在做梦，那么我就不会有“做梦”这个概念：我就没什么东西可以拿来跟做梦作比较，因为我没有“清醒”这个概念。当真的银行本票存在的时候，“伪造的银行本票”这个观点才有意义，因为假的可以跟真的作比较；相类似，只有当我们能把做梦跟清醒时的生活作比较的时候，“做梦”这个概念才有意义。

这是真的，但是这没有驳倒怀疑论者的观点。怀疑论者所认为的观点，不是我们可能时刻都在做梦，而是在任何时候我们都不能确定自己是否真的在做梦。

梦境是不同的

对“我可能是梦见自己在这里写作”这个观点的另一个反对意见是：做梦时候的体验跟清醒状态的体验非常不同，因此实际上我们可以研究各种体验的性质，通过这种方式来确定我们是不是在做梦。梦到的很多事件在清醒状态下是不可能的；它们一般不像清醒状态下的事件那么生动、清晰；它们可能是模糊的、扭曲的、印象的、怪异的等等。此外，所有的怀疑论论证法依赖于某种特殊能力，也就是能够区分梦境和清醒生活的能力。我怎能知道有时候我梦见自己是清醒的，实际上我是睡着的？如果我有什么方法能说明一种体验是实际上的清醒状态，另一种体验是梦见我自己处于清醒状态，那么，这个记忆才会有意义。

这个回答的力度很大程度上取决于个人的梦境体验。有些人所做的梦可能跟清醒状态下极其不同。但是，很多人都至少有一些梦境跟日常体验是无法区分的。有些人在清醒状态下的体验，尤其是在酒精和其他药品的影响下，可能会有如梦似幻的特点。另外，还有非常普遍的假性觉醒——做梦者梦见自己已清醒，离开床，穿衣服，吃早餐等等，实际上还是在深睡状态中。但是，在这样的情形下，做梦者一般不会质疑这是否是清醒状态生活。一般是直到他实际上清醒了之后，“我现在是在做梦吗”这个问题才有意义。

不能问自己“我是在做梦吗？”

至少有一个哲学家，诺曼·马尔科姆（Norman Malcolm，1911–1990）已经声明，“做梦”这个概念使得在逻辑上看我们不能在做梦的时候问自己“我是在做梦吗”。问一个问题，其内在含义是提出问题的人是清醒着的。但是，马尔科姆认为在做梦的时候，从定义上看，我不是处于清醒状态，因为我在睡觉。如果我不是在睡觉，那么我就不可能在做梦。如果我能问这个问题，我就不能在睡眠状态，因此我不可能在做梦。我可以梦见自己在问这个问题，但那跟真正的问问题不是一回事。

但是，对梦境的研究表明，很多人在睡眠状态也体验到了不同水平的意识状态。有人曾经体验过所谓的清醒梦。清醒梦就是做梦者意识到他不是在做梦，但是实际上还是在继续做梦。这样的梦存在着，这就否定了如下观念：人不可能同时既在做梦又处于清醒状态。马尔科姆所犯的错误是，他重新定义了“做梦”这个词语，它已经不是一般意义上理解的这个术语了。这个“做梦”观念太简单了，以至于我们不能说它必须是个无意识状态。

幻觉

甚至就是我不在梦中，也可能是在体验幻觉。某人可能把一种改变我思想的药片放进了我要喝的咖啡中，因此我似乎看到了实际上不存在的事物。也许我手里确实没有拿着一支笔；也许我不是在一个阳光明媚的日子里坐在窗前。如果没人把致幻剂放进我的咖啡里，也许是因为我喝多了，达到了一个严重的醉酒状态，所以才开

始产生幻觉。但是，虽然这只是个可能性，但在现实生活中我不太可能那么容易地实施那样的行为。如果我现在正在坐着的椅子是想象中的，它怎能承受我的体重？对此的一个回答是，我可能是幻想自己坐在那里：我可能认为自己准备坐得低一点，坐到一个舒适的靠背椅中，而实际上我是躺在石头地板上，刚吃了一片致幻剂或者刚喝了整瓶的酒。

试验瓶里的大脑

在“外部世界以及我跟这个世界之间关系”方面有多种怀疑论，最极端的一个版本就是想象我根本就没有一个肉体。我的一切就是一个大脑，它在一个试验瓶里漂浮着，这个试验瓶里充满了化学物。一个邪恶的科学家用这种方式把我的脑子卷起来了，因此我有了感官体验方面的一个错觉。科学家已经生产出了一种经验机器。就我所说，我能站起来，去商店买报纸。但是，当我做这些事情的时候，真正发生的事情就是科学家在激发我特定的脑神经，使得我有了做这些事情的幻觉。我认为是通过我的五种感觉获得的所有经验，实际上这些经验是这个邪恶科学家激发我大脑的结果，我的大脑没有外在形体。通过这个经验机器，科学家能让我有各种感官体验，这些体验是针对现实生活的。用复杂的手段来激发我的脑神经，通过这样的方式，科学家给了我各种幻觉：我正在看电视，我正在跑马拉松，我正在写一本书，正在吃面条，或者可能做的其他任何事情。这种情形不像看上去那么牵强：科学家们已经对经验进行了计算机刺激试验，这种实验被称为“虚拟现实”机器。

邪恶科学家的故事就是哲学家们所谓思想实验的一个例子。这

是想象出来的一个情形，描述这个情形是为了让我们清楚地了解概念的特定性质以及日常假设。在思想实验中，就像在科学实验中那样，消除复杂细节和控制所进行的事情，通过这些手段，科学家们能在调查研究的情况下发现概念方面的某些东西。在这种情况下，思想实验是用于展现我们最常作出的某些假设，这些假设是关于经验起因的。对于我的经验，有什么东西能表明这种思想实验没有真正地反映现实世界？表明我不仅仅是试验瓶里的一个大脑，还位于邪恶科学家实验室中的一个角落里？

记忆与逻辑

虽然观念“我可能仅仅是试验瓶里的一个大脑”似乎是一种极端形式的怀疑论，实际上仍有更多的假设值得怀疑。迄今为止我们已经讨论过的所有论证法，都预设了记忆多多少少是可靠的。当我们说“我们记得自己的感觉在过去是不可靠的”时，我们假设这些记忆确实都是记忆，它们不只是我们想象力或者一相情愿的产物。使用词语来进行证明的各个论证法，都假设我们已经正确地记住了所使用词语的意思。但是记忆，就像我们感觉方面的证据一样，是非常不可靠的。就像我所有经验跟观点（我可能是试验瓶里的一个大脑，由一个邪恶的科学家操纵、激发）不相容一样，罗素（Bertrand Russell，1872–1970）也指出，它也跟如下观点不相容：“这个世界应该在5分钟前存在，世界中的每个人都有完整无缺的记忆，所有人都能记住完全不现实的过去。”

但是，如果我们开始认真地质问记忆的可靠性，那么，所有沟

通都无法进行：如果我们不能假设我们对词语含义的记忆都是可靠的，那么我们就没办法讨论怀疑论。这样会让人们有理由认为，邪恶科学家在试验瓶中操纵大脑的这个思想实验，已经引发我们对记忆可靠性的怀疑，因为一般来说，正是那些折腾我们的人——也就是邪恶科学家——有能力让我们相信词语的特定含义，这些含义是他们给我们选择的。

怀疑论者极少质疑的第二种情况是逻辑的可靠性。如果怀疑论者在怀疑逻辑是否真正可靠，那么这就会从根本上动摇他们的观点。怀疑论者使用的论证法都依赖于逻辑性：他们的目的不是要否定自己。但是，如果他们使用逻辑论证法来证明任何事情都可以质疑，那么，这就意味着他们自己的逻辑论证法也需要进行质疑。因此，使用了论证法，怀疑论者似乎严重依赖于某些事情，如果按照前后一致的说法，他们就会认为这些事情是不确定的，值得质疑。

但是，这些反对意见没有回答错觉论证法的问题，只是提出一个说法：怀疑论是有局限的。此外，还有其他的一些内在假设，甚至一个极端的怀疑论者也需要作出某些假设。

我思故我在

如果情况是这样，我还能确信自己能认识到什么事物吗？对这个怀疑论问题，最著名也是最重要的答案是笛卡尔给出的。他认为，即便是我所有的经验都是某人或某物故意欺骗我的产物（他使用的是“恶魔”这个概念而不是“邪恶科学家”），“我被欺骗”这个事实本身就向我展示了某些确定的事物。它会向我证明“我是

存在着的”，因为如果我不存在，就没有什么东西可以让欺骗者来欺骗。这个论证法一般被称为是“我思论”，来自拉丁文字Cogito ergo sum，意思是“我思故我在”。

对我思故我在的批评

有人发现我思论证法很有说服力。但是它的结论非常有局限性。即便是我们接受了这样的事实“我在思考，这就证明了我的存在”，除了说明“我是个思考着的物体”之外，没有说明“我到底是什么”。

实际上有些哲学家，包括艾耶尔，已经声称就是“我思故我在”这个说法也走得太远了。笛卡尔使用“我思”这个词语时用错了：如果他想跟他的一般的怀疑论研究方法保持一致的话，他应该说“有思想存在”。他在作一个假设：如果有思想存在，那么就一定有一个思想者。但是这个说法很让人怀疑。思想可能会独立于思想者之外而存在。也许这仅仅是我们的一个语言构建方式，这个方式引导我们相信每个思想都需要一个思想者。“我思”中的“我”可能是个虚词，相当于英语中的it，实际上没有指代任何东西。

表象实在论

前面我们花费了很长的篇幅来研究常识实在论的观点。回顾了感觉方面的怀疑论论证法，以及关于“我们是否在做梦”这个问题之后，我们已经看到了这种哲学怀疑的范围和限度。在这个过程

中我们也发现了常识实在论的一些局限性。特别是，幻觉论证法向我们展示，假设“感觉几乎总能给我们提供这个外部世界本质方面的真实信息”是难以置信的。事实是：我们的感觉能很容易地误导我们。这就足以削弱我们对“客观物体确实就像向我们所展示的那样”这个观点的信任程度。

表象实在论（representative realism）是对常识实在论的修订。之所以它被称为“表象的”，是因为该理论认为：所有的认识都是我们某种意识的结果，这种意识是外部世界在我们思想中的内部表象。当我看见一只海鸥，我不能通过常识实在论所说的那种方式去直接看到它。我没有跟这只鸟有直接的感官接触。相反，我所意识到的只是一种心理表象，就像海鸥在我们内心里投射的图像一样。我的视觉经验不是直接来自海鸥，虽然这个经验是海鸥导致的。它是我的感觉所产生的、关于海鸥的一种表象，是对这个表象的体验。

表象实在论回应了错觉论证法提出的反驳意见。拿颜色来作例子。同样的衣服在不同的光线下看上去非常不同：其颜色有很多，从猩红到黑色之间的颜色都有。如果我们细看衣料的纤维，可能会发现纤维是各种颜色混合在一起的。怎样看到它们，这也取决于观察者：色盲的人所看到的图景肯定跟我们正常人不一样。从这些观察结果的角度上看，说这件衣服确实是红色的，这个说法似乎没什么意义：它的红色不独立于观察者之外而存在。为了解释这种现象，表象实在论引进了“第一性的质”和“第二性的质”的概念。

第一性的质和第二性的质

约翰·洛克（John Locke,1632–1704）使用了第一性的质和第二

性的质等概念。第一性的质是一个客观物体实际上拥有的特质，无论它是在什么背景下被认识到的，也无论它是否被认识到。第一性的质包括大小、形状和运动。所有客观物体，无论多微小，都有这些特质。并且，按照洛克的说法，我们对这些特质的心理表象，非常接近于这些客观物体本身所具有的特质。科学特别关注的就是客观物体的第一性的质。一个物体的质都是由其第一性的质决定的，同时我们可以感受到第二性的质。

第二性的质包括颜色、气味和味道。这些特质似乎是我们所认识物体确实含有的，因此红色是一件红色衣服的一部分。但是，实际上，红色实质是一种能力，它能在正常条件下在正常的观察者心里产生红色的映像。红色不是红色衣服的一部分，而物体的形状是事物本身的一部分，因此两者不同。“第二性的质”这个概念跟实际物体不相似，而部分的是我们偶然拥有的感觉系统所产生的某种结果。按照表象实在论的说法，当我们看到了一件红色衣服，我们看到的是一种心理映像，这种映像在某种程度上跟自发的、真正的红色相匹配。在映像中，红色衣服上的红色（衣服的第二性的质）跟真正衣服上的实际特性是不相似的；但是，在映像中，衣服的形状（衣服的第一性的质）确实就跟真实衣服的特性相似。

对表象实在论的批评

脑子里的认知者

对表象实在论的一个评论是，它似乎仅仅把“怎样理解认识”这个问题往后推了一步。按照表象实在论的说法，当我们认识事物

的时候，我们是通过某种心理表象去认识的。因此看见某人向我们走来，就像看见一个电影中人物走过来一样。但是如果这是真的，那么，怎样理解“它解释了屏幕上的图像”这个说法呢？就像我脑子里有一个小小的人物坐在那里解释所发生的事情。按照这个假设，这个小小人的脑海里一定还有一个更小的人坐在那里解释表象，如此直到无限。但是，我不太可能在脑子里有无限数量的解释者（有时被称为矮子）。

真实的世界是不能认知的

对表象实在论的主要反对意见是，它使得真实世界无法认知。或者说，它只能间接地去认知。我们所能体验到的一切东西都是这个世界的表象，我们没有办法把这些表象跟实际上的世界相比较。这就像我们每个人都身陷一家私人影院里，这个影院从不允许我们离开。在屏幕上我们可以看到各种电影，我们假定这些电影向我们展示了这个真实世界的本来面目——至少从“第一性的质”这个术语上看，我们能看到被展现的事物。但是，就像我们不能走出影院去检验我们的假设那样，我们从来不能肯定影院里所展现的世界和真实的世界之间有多大程度上的相似性。

对于表象实在论来说，这确实是个问题，因为这种理论认为，我们对客观事物第一性的质所产生的心理表象，跟外部世界中事物的真实特性是相似的。但是，如果我们没有方法检验一下这个说法是否真实，我们就没有理由相信它。如果我对一个硬币的心理表象是圆的，但是我没有方法检验一下这个表象是否跟硬币的真实形状相符，那么，我只限于我的感觉所给出的证据。并且，因为这些都

是通过心理表象的方式而产生的，所以，我就永远不会获得关于硬币实际特性方面的直接信息。

唯心论

唯心论（Idealism）这个理论避免了表象实在论所遭遇的某些困难。跟后者一样，唯心论把感觉输入我们对世界体验的基本成分中。因此它也基于“我们所有经验都是心理表象而不是真实的世界”这个观点上。但是，唯心论比表象实在论前进了一步。它认为我们根本没有理由说外部世界是存在着的，因为，就像我们在对表象实在论的评论中所看到的那样，外部世界是无法认知的。

这听起来很荒谬。一个人怎能一本正经地宣称“我们谈论外部世界”这个做法是错误的呢？很明显所有证据都支持相反的意见。唯心论者会回答说，客观存在物——圣保罗大教堂、我的桌子、其他人等等——只有当它/他们被认知的时候才存在。我们没必要运用观点“有个超出我们经验之外的真实世界存在”：我们所知道的仅仅是我们的经验。说“我能看见我的吉他在那里”比说“我有一个吉他类型的视觉经验”更方便一些，但是唯心论者会说前者是后者的一种简略表达法。词语“我的吉他”是一个方便的指代方式，用于指代那些感觉经验的一种重复模式，而不是指代独立于我的认识之外而存在的任何客观物体。我们都被关在私人影院里看电影，但是没有一个真实的世界存在于影院之外。我们不能离开影院，因为影院的外面一无所有。电影就是我们唯一的现实世界。当没人看屏幕的时候，投射的灯光会关闭，但是影片还继续在投射仪里运转。

每次我看屏幕的时候，灯光就会再次亮起，电影还在它原来一直被放映的地方，继续放映着。

这个理论的结果就是，对于唯心论者来说，物体只有被认知的时候才存在。当一个物体没有被投射到私人影院的屏幕上，它就不再存在。贝克莱[①]大主教——最著名的唯心论者——宣称“存在就是被感知”。因此当我离开一个房间，这个房间就不再存在，当我闭上眼睛的时候这个世界就消失了，在我眨眼的时候我们前面的东西不再存在于那里——当然有个假设，就是当时没有别人在认知这些事物。

对唯心论的批评

错觉和做梦

乍看上去，这种认识理论可能很难解释错觉和做梦等现象。如果我们所体验到的一切都是我们自己的观点，那么我们怎样区分现实世界和想象？

但是，唯心论者能够解释这个问题。按照唯心论者的说法，实际上的客观物体是感觉信息的重复模式。我的吉他是感觉信息的一个模式，这个模式以可预测的方式一次又一次地发生。我的视觉吉他经验跟我的触觉经验相吻合：我能看见吉他斜倚在墙边，然后走过去，触摸到它。我对吉他的各种体验通过某个有规则方式彼此相关。如果我有吉他的一个错觉，那么在我的经验之间就不会有那样

①贝克莱（George Berkeley，1685-1753），爱尔兰基督教新教教主，唯心主义哲学家，认为“存在即被感知”，存在的只是我的感觉和自我。

的彼此关联：也许当我走过去要弹吉他的时候，我体验不到触觉经验。也许我的视觉吉他经验以无法预测的方式进行运作：我的吉他可能似乎在我面前物化、分解。

相似的，唯心论者能解释我们区分梦境和清醒状态生活的方式。他们的解释方式是运用术语，这些术语跟感觉经验的各种不同的彼此联系方式有关。换句话说，不仅仅是直接经验的特性能区分这个经验是错觉、梦境还是真实生活，直接经验跟其他经验的关系——经验的通用背景——也可以做到。

导致了唯我论

对唯心主义认识理论的一个重要批评是，它似乎能引向唯我论：这个观点认为所有存在的东西仅仅是我的思想，其他一切事物都是我自己意识的创造物。如果我能体验到的唯一事情仅仅是我自己的认识，这不仅说明没有客观物体的存在，也说明没有其他人存在。在其他客观物体的存在方面我有多少证据，在其他人的存在方面我就有多少证据，因为都是感觉信息的重复模式。但是，要么，因为我们已经拒绝了“有实际上的客观物体导致了我的经验发生”这个观念，要么，也许除了我思想中的认识之外世界上什么也不存在。也许整个世界和世界中的所有事物都是我思想的创造物。可能别人都不存在。把它放到我提到的影院例子中来说，就是：也许我自己的电影院和影院中特定的节目是唯一存在的东西。没有其他的电影院，在我的影院之外没有任何东西存在。

说某个理论会导向唯我论，为什么这个说法是对这个理论的批评呢？对此的一个回答是，唯我论跟某种心理疾病（妄自尊

大的一个形式）很接近，不像是一种哲学论点。也许更有说服力的答案——让·保罗·萨特在他的《存在与虚无》（Being and Nothingness）中使用过这个答案——是，在几乎所有的行为中，我们都认为：我们相信除了我们自己的思想，还有别人的思想存在。换句话说，这种理论不是我们轻易能接受得了的：我们很长时间以来已经习惯了假定其他人是存在着的，因此作为一个唯我论者，如果要前后保持一致的话，这种结论是极少能得出的。现在我们拿诸如羞耻和尴尬这样的社会情感为例子。如果我做了某些不想让人看到的事情，但是被人看到了，例如我偷偷通过某人的锁眼往屋里看，我很可能感到羞耻。但是，如果我是个唯我论者，这就是荒谬的。“羞耻”这个概念本身会没有意义。作为一个唯我论者，我会相信我是唯一存在着的思想：没有任何别人对我进行判定。相类似，作为一个唯我论者，“感到尴尬”这个行为也是荒谬的。除了我的存在，没人让我觉得尴尬。世界存在于我们的经验之外，对这个观点的信奉程度是如此根深蒂固，由此可以展现：“哲学观点会导致唯我论”这个结果，足以从根本上否定了它的可信性。

最简单的解释

人们也可以从其他理由上批评唯心论。即便是我们接受了唯心论者的观点“我们所能拥有的仅仅是我们自己的感觉经验”，我们可能仍然想知道是什么原因引发了这些经验，为什么它们遵循那样的有规则的模式？为什么感觉上的经验能那么容易地组合成我们日常语言所称为的“客观物体”？当然对这个问题的最直接回答是，客观物体实际上存在于我们的外部世界里，是它们导致了我们对

事物产生了感觉经验。这就是萨缪尔·约翰逊（Samuel Johnson，1709–1784）在回击贝克莱大主教的唯心论（他狠狠地踢向一块大石头，然后宣布“我就这样驳倒了它”时）的真正含义。

贝克莱宣称是上帝而不是客观物体导致了我们的感觉经验。上帝已经给了我们有序的感觉经验。上帝时时都在认知每一个物体，因此当这个世界没有被人类认知的时候，它继续存在着。但是，就像我在第一章中所看到的那样，“上帝存在”这个问题不是想当然的。对于很多人来说，实际上客观物体的存在是个更容易接受的前提，以便于后期来解释我们经验的产生原因。

唯心论者相信，某个事物如果要存在着，首先它必须被认知到。这个信念的唯一理由是，“让某人检查一下看看是否相反的情况也属实”这个做法在逻辑上是不可能实现的：如果没有人认知到我吉他的存在，他就不能观察到我的吉他是否不再存在于那个地方，因为，为了观察到某事物，一定要有人先认知到这个事物才行。但是，即便是这个情况能够实现，有大量的证据指出：我的吉他在违背认知的情况下确实继续存在着。为什么当我早上醒来的时候我的吉他还靠在墙边？对此的最简单解释就是：没人动过、借过或者偷走这个吉他；整夜中虽然没人认知它，它一直存在着。现象主义理论是唯心论的一个巨大发展，因为它考虑到了这个高度可信的前提。

现象主义

跟唯心论一样，现象主义（phenomenalism）这种理论基于如下的概念：我们只能直接感受到我们的感觉经验，从不能感受到外部世

界。唯心论认为我们对客观物体的概念是一群感觉经验的简化表达式；而诸如约翰·斯图亚特·穆勒这样的现象主义家认为，客观物体可以单纯用“实际上存在或者可能存在感觉经验的模式”这样的术语来描述，甚至当我实际上没有看到我的吉他或者没有触摸它时，我吉他的感觉经验仍然可能存在着。现象主义者认为，对客观物体的所有描述，都可以转化成对实际的或者假设的感觉经验的描述。

现象主义者就像某人身陷自己的私人影院，看着电影。但是，跟唯心论者（他们认为事物不再投射在屏幕上的时候，在屏幕上的表象就不再存在）不同的是，现象主义者认为这些物体作为可能存在的经验继续存在着，哪怕是当时它们没有被投射在屏幕上。此外，现象主义者认为，在屏幕上显现出来的、或者可能显现出来的事物，都可以用感觉经验方面的语言来进行描述，而此时不需要指代任何客观物体。

我们可以用如下的方式来批评现象主义。

对现象主义的批评

很难描述外在物体

仅仅用感觉经验这样的术语，很难表达诸如“我的吉他斜靠在我卧室的墙边，没有被认知到”之类的一个关于客观物体的陈述。实际上，用这种方式描述客观物体的所有努力都是徒劳。

唯我论和私人语言论证法

就像唯心论一样，现象主义似乎也走向唯我论：其他人

仅仅是我可能拥有的、实际上的或者认识到的经验。我们已经研究了唯我论的几种反对意见，私人语言论证法（Private Language Argument）——最初是路德维希·维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein，1889–1951）在他的著作《哲学研究》（Philosophical Investigations）中使用的——在现象主义的这个方面提供了更深刻的驳斥。

现象主义假定每个人都能基于他自己的直接经验来识别、命名特定的感觉。对感觉的这种识别和再识别依赖于个人经验，而不是公开看到客观物体的存在。私人语言论证法向我们表明：这样的私人命名和重新识别不可能发生，因此也就从根本上动摇了现象主义。

所有的语言都依赖于规则，而规则依赖于有某些方法可以检查这些规则是否运用正确。现在，假设现象主义主义者有个红色的感觉，那么，他如何检验得出他所感知到的红色跟其他人所称的“红色”是相同的？没有什么方法进行检验，因为在现象主义主义者看来，“是红色”和“他认为是红色”两者之间几乎没什么关系。这就像某人在努力回忆火车到达的时间、然后把某个回忆而不是真正的列车时刻表跟真正的时刻进行比较。这是个私人不是公众做的检查，不能用于确认如下的事情：我们一起使用“红色”这个词语时是否用对了。因此，假设现象主义主义者能用这种自我认可的语言来描述他的经验，这个假设是错误的。

因果实在论

因果实在论（causal realism）假定：我们感觉经验的外因是外

部世界中的客观物体。因果实在论者观察到，我们感觉的主要生物功能是帮助我们发现我们环境周围的道路。他们就以这个观察为出发点。正是通过我们的感觉，我们才能形成对我们周围环境的认识。按照因果实在论的看法，当我看见吉他的时候，实际上发生的事情是：吉他上反射出来的光线对我的视网膜和大脑的其他领域产生了特定的影响。这使得我形成了关于我所看到事物方面的特定观念。获得观念的经验就是看见我吉他的经验。

我们获得感性认识的途径非常重要：不是所有的途径都可以达到的。对我来说，要实际上看到我的吉他，我的吉他必须是我获得吉他方面认识的起因。视觉方面的合适的因果联系是由一个物体带来的，这个物体把光线反射到我的视网膜中，结果在我脑海里就开始了对这个信息的加工。举个例子，如果我是在药物的影响下，几乎产生幻觉，那么，这不会是看见我吉他的一种情形。是药物而不是吉他成为我认识的起因。

“看”是获得我周围环境信息的行为。跟表象实在论一样，因果实在论假定确实有个外部世界继续存在着，无论这个世界是否被体验到。它还假定通过感官获得的认识确实是真实的——那就是为什么进化过程中自然选择的一个结果是这样的：它们倾向于给我们提供关于我们环境的可靠信息。

相比于对手的认识理论，因果实在论的另一个巨大优势是，它能很容易地解释如下的事实：我们现有的知识影响了要去认识的东西。在获得信息时，我们的分类体系、现有的知识，直接影响了我们对待即将接受信息的方式，以及我们怎样去选择、解释相关因素。我们会在下一章的“观察”部分重新研究这个问题。

对因果实在论的批评

视觉体验

对因果实在论的主要批评是，它没有充分考虑到实际上似乎能看到的事情，也就是视觉的定量方面。它把认知的体验简化为“信息收集”这种形式。但是，因果实在论是目前最让人认可的认识理论。

假定了真实世界的存在

因果实在论做了一个假设：有个真实的世界独立存在于人们的认识之外。这就是所谓的形而上学假设——换句话说，它是关于现实世界本质的一个假设。有些人倾向于唯心论，他们会发现这个形而上学的假设是无法接受的。但是，因为我们中大部分人都秉承一个观点，那就是有个真实的世界独立存在于我们之外，所以，这个假设可以看做是赞成因果实在论的，而不是对后者的批评。

结论

在本章中，我们已经探究了关于外部世界和我们跟这个世界关系方面的一些主要哲学理论。下一章着重研究发现世界中真理的特定方式，名字叫科学研究。

第五章 科学哲学

科学让我们把人送上月球，治愈肺结核，制造原子弹、汽车、飞机、电视、计算机和无数其他的器械。这些东西都已经改变了我们日常生活的性质。人们一般都认可科学方法是最有效的方式，正是它使得我们能够发现、预测自然世界中所发生的行为。但不是所有的科学发明对人都有益——很明显，科学发展的成果提高了人类生活的质量，同样也破坏了它。但是，我们很难否认所取得的巨大成果：我们能成功地操控自然世界，这都是科学的功劳。科学已经产生了很多成果，而巫术、魔术、迷信和纯粹传统相比之下却成果寥寥。

相比于以前获得知识的方法，科学手段是一个巨大的进步。历史上看，科学取代了“权威所认可的真理”——各种重要权威人物的观点，以前人们认为它们是真实的、正确的。最明显的就是古希腊哲学家亚里士多德的现存作品以及教堂的戒律。不是因为“说了什么”，而是因为“是谁说的”，才成为真理。相比之下，科学手

段强调做实验的必要性，在发布某种结论之前会仔细观察细节。

但是什么是科学手段？它真的就像我们所相信的那么可靠吗？科学是怎样前进的？这些都是科学哲学家们要问的问题。在这里，我们将研究关于科学手段本质方面的一些普遍问题。

科学手段的简单观点

关于科学手段，一个简单但是被广泛传播的观点如下所述。科学家们对这个世界的某些方面（例如，热水的效果）做了大量的观察，并以此开始自己的研究工作。这些观察要尽可能地客观：科学家在记录资料的时候要努力做到没有偏见、保持中立。一旦科学家收集到了大量的基于观察的资料，下一步就是创造出一个理论，来解释这些结果所显示的模式。这个理论，如果是好的，就能解释正在发生的事情，同时也能预测到未来最可能发生什么。如果未来的结果跟这些预测不太相符，那么科学家一般就要修订这个理论，让理论更合乎实践。因为自然世界中有大量的规律性，科学预测将会非常准确。

举个例子，科学家可能开始把水在正常条件下加热到100摄氏度，观察水开始沸腾、蒸发。他会在不同的温度和压力下多次观察水的行为。基于这些观察，科学家会提出一个理论，讲述水的沸点跟温度和压力之间的关系。这个理论不仅解释了科学家偶尔的观察，也解释和预测了所有观察结果，这些结果是关于水在不同温度和压力下的反应。从这个观点上看，科学手段始于观察，转到理论，因此就作出了一个归纳（或者说是普遍陈述），这个归纳是有

预测能力的。这个归纳，如果是好的、对的，会被看做是一个自然法则。科学产生了客观的结果；如果有人重复那些初始实验，就会验证这个结果。

科学手段的这个观点非常广泛，其广泛程度都令人吃惊。甚至在实验科学家们那里，也是如此。但是在很多地方还差强人意。最重要的欠缺之处是，它对观察性质和归纳论证法所作出的假设还不足以令人信服。

对简单观点的批评

观察

就像我们已经看到的那样，科学手段的简单观点始于如下的过程：在形成理论以解释那些观察结果之前，就开始做出客观的观察。但是，这是对观察本质的不确切描述：简单观点假定我们的知识和期待没有影响到我们的观察，人不可能以一个完全客观的方式去做出观察。

就像我在前一个章节中讨论认识时所说的那样，看见某物不仅仅是在你的视网膜上有个影像。或者，就像哲学家汉森（N·R·Hanson，1924–1967）所说的那样，“看，不仅仅是眼球所遇到的那些” 。我们的知识，以及“我们想看到什么”的这种心情，都会影响到我们实际上看到的东西。举个例子，当我看到电话交换机的线时，我只能看到一团各种各样颜色的线缠在一起；但是一个电话工程师看到相同的事物时，他就能看出线和线之间的连接模式等等。电话工程师的知识背景和认知水平影响了他实际上所

看到的东西。不是因为工程师和我有着相同的视觉经验使得我们对电线的解释不同：视觉经验，就像因果实在论认识理论所强调的那样，不能跟我们对所看到事物方面的观点分离开来。

关于这个观点的另一个例子是：一个受过培训的专业物理学家在观察电子望远镜，而另一个没受过科学文化熏陶的人也看着相同的器械，想一想两者所看事物的差异。物理学家能够理解这个仪器各个不同部分之间的相互关系，会考虑怎样使用它、它能做什么。对于后一个人来说，这个仪器只是一些小小的金属片和电线纠结在一起的东西，没什么意义，各个部分连接起来的方式很神秘。

当然，不同的人观察相同的事物时，所看到的东西有很多是相同的，否则人和人之间就没法沟通了。但是科学手段的简单观点倾向于忽视观察方面的一个重要事实：我们所看到的东西不能简化为投射在视网膜上的影像。我们所看到的东西一般都依赖于所谓的心理定向：我们的知识和期待，更重要的是我们是在什么样的文化背景下长大的。

但是，值得注意的是，有一些观察是绝对不能受到我们所持有观念的影响的。虽然我知道月亮的体积不会随便变化，在靠近地平线的时候不可能比升在天空中央时更大，但是我还是看见它比平时的时候大。在这种情况下，我对月亮的认知感觉没有受到我意识中背景方面观点的影响。很明显，我会描述它为“看上去更大”而不是“实际上变大”；这里面需要理论的陈述，但这似乎是“我的认知经验不受我自己观念影响”方面的一个例子。这里所体现的是，我们所知和所见之间的关系，不像有时候我们所认为的那么直白、易懂。背景知识不总是导致我们看到不同的东西。这没有从根本上

动摇反对科学简单观点的那种论证法；因为在大部分情况下，我们所看到的东西大大地受到我们心理定向的影响。

对观察的陈述

科学背景下观察的第二个重要特征是对观察进行陈述的性质，这是简单观点忽略了的。科学家必须用语言表达特定的观察。但是科学家用于陈述观察结果的语言一般都有理论假设。没有完全中立的观察陈述存在：对观察的陈述是“用理论支撑的”。举个例子，甚至一个日常生活中的陈述如“他触摸到了裸线，自己被电击了一下”也假定了有电之类的东西存在，且电是有害的。使用了词语“电”，通过这样的方式，说话者预设了一套完整的理论，该理论讲述的是触摸电线的人所遭遇危害的原因。为了完全理解这个陈述，就需要了解电学和生理学方面的理论。理论假设建立在事件的描述方式上。换句话说，观察方面的陈述用特定方式把我们的经验进行了分类，但这不是我们划分经验的唯一方法。

人们实际上经常在科学中对观察陈述进行种类方面的划分，例如“加热会影响物质的分子结构”就预设了一个非常明确的理论。总是理论先行：科学手段的简单观点假定客观中立的观察总是先于理论而存在，在这点上看它完全错了。你的所见一般取决于你的所知，描述你所见事物时你所选择的词语总是预设了一个理论，这个理论是关于你所见事物的本质。在观察的本质方面，这是两个无法逃避的事实，它们也从根本上动摇了“客观、中立、无偏见观察”这个观念。

选择

观察的第三个要点是，在记录每个事物以及每个事物、每个现象的规模时，科学家们不仅仅在“观察”。从物理学上看，一个人不可能仅仅在观察一个事物，其他什么事情也不做。他们观察的时候是做了选择的，选择的都是自己所侧重的某情形的某些方面。做出这样的选择，也需要做出决策，这些决策背后也有理论的支撑。

归纳问题

对科学手段简单观点的另一个不同类型的反对意见是，这个观点依赖于归纳（induction）而不是演绎（deduction）。归纳和演绎是两种不同类型的论证法。归纳论证法最典型的特点就是它包含了一个总结，这个总结是建立在一个特定数量的特殊观察基础上。如果我对毛皮动物做出大量的观察，从这些观察中我得出结论说，所有的毛皮动物都是胎生的（也就是说，它们生育的时候生的是小崽而不是下蛋），这样我使用的就是归纳论证法。另一方面，演绎论证法始于特定的前提，然后合乎逻辑地转向一个结论，这个结论是从那些前提中推导出来的。举个例子，我可以从前提“所有的鸟都是动物”和“天鹅是鸟”中推出“所有的天鹅都是动物”，这就是演绎论证法（deductive argument）。

演绎论证法是保真的，意思是说如果它们的前提都是真的，那么它们的结论也一定是真的。如果你确信了前提但是否定了结论，你就自相矛盾。因此，如果“所有的鸟都是动物”和“天鹅是鸟”两个都是真的，那么，“所有的天鹅都是动物”这个结论一定也是

真的。相反，归纳论证法虽然有真实的前提，但是其结论可能是真的也可能不是真的。虽然我做过的毛皮动物方面的每一个观察都是精确的，发现所有的动物都是胎生的，虽然我做了几千次观察，但是，我归纳出来的结论“所有的毛皮动物都是胎生的”可能还是假的。实际上，鸭嘴兽的存在就意味着这个结论是假的，因为鸭嘴兽是种比较特别的毛皮动物，它下蛋而不是下崽。

我们时刻都在使用这种归纳论证法。我曾经多次喝咖啡，咖啡从来没有毒害过我，因此基于归纳论证法我会假设：咖啡以后也不会毒害我。从我的经验上看，白天之后总是黑夜，因此我假设明天、后天乃至将来也会这样。我已经多次观察到，如果我站在雨里，我就会被淋湿，因此我会假设将来发生的事情会跟过去一样，所以要尽可能地站在被雨淋的范围之外。这些都是归纳的例子。我们的全部生活都基于如下事实：针对我们的环境，归纳给我们提供了非常可靠的预测结果，以及我们的行为可能带来的结果。没有归纳原则，我们跟环境的互动会完全陷入一团糟：我们就没有理由去相信未来会跟过去一样。我们就不会知道，我们要吃的食物是给我们提供了营养还是变成了毒药；我们可能不知道每走一步的时候，地面是继续支持我们还是裂开一个大缝，等等。关于我们的环境，所有可以预见的规律性都值得怀疑。

尽管归纳在我们的生活中起到了如此重要的作用，但是，也有一些无法否认的事实表明：归纳原则不是完全可靠的。就像我们已经看到的那样，对于问题“是否所有毛皮动物都是胎生的”，它可能给出一个错误答案。它的结论没有演绎论证法所得出的那么可靠，因为后者带有真实的前提。为了说明这一点，罗素使用了鸡的例子，这只

鸡每天早上醒来的时候都认为会像前一天那样得到食吃，因此今天也应该如此。但是有一天早上醒来，农夫却扭断了它的脖子。这只鸡使用的就是归纳论证法，这个论证法基于大量的观察。我们如此严重地依赖于归纳，这样看来，我们是不是跟这只鸡一样愚蠢呢？我们有什么理由这么信任归纳法？这就是所谓的归纳问题，这个问题最早是大卫·休谟在他的著作《人性论》（Treatise Concernig Human Nature）中发现的。我们有什么理由依赖于这样的一个不可靠论证法？这跟科学哲学特别相关，因为，至少就像上面所描述的简单理论一样，归纳在科学手段方面担任了非常重要的角色。

推论出最好的解释

不是所有的归纳论证法都采用了上面所描述的形式。另一种非常重要的非归纳型论证法被称为推论出最好的解释（Inference to the Best Explanation），它有个更为少见的名称——逆推（abduction）。使用这种论证法，我们不需要从过去的观察转到对未来的一般预测。相反，我们可以通过某个前提假设所提供解释类型方面的术语，来判断这个前提假设的可信性。最好的前提假设是解释得更多的那个。举个例子，如果我回家后发现厨房里有老鼠的内脏，同时猫在那里睡得非常安详，看起来非常怡然自得，就像以前吃饱了食之后的表现一样；对于目前所见，最好的解释就是猫抓住了一只老鼠，吃掉了它，现在正在小憩呢。我看到了证据，但是我没有通过演绎方法得出这个结论：对所发生的事情可能还会有其他解释。

举个例子，可能有另一只猫路过了猫的洞，把老鼠的肠子留

在了厨房里。或者是我的妻子为了迷惑我，杀了一只老鼠，肢解了它，放在厨房里，以此来陷害这只猫。但是，我的结论“是我的猫杀死、吃掉了那只老鼠”更为可信。这是因为，其他的前提假设能解释为什么肠子留在那里，但没有解释为什么猫看起来那么怡然自得。这种推理在科学上和日常生活中很重要。但是，就像上面的例子所表明的那样，这种推理法不完全可靠。对于相同的证据，可能总有很多其他的解释。我妻子可能陷害了猫，或者可能那天恰恰猫特别懒散，在正常午餐之后马上睡着了。那么，带有逆推法的这个结论，不是必然地从前提中推导出来的，不像一个有效的演绎论证法所做的那样。在任何情形下，什么算是最好的解释？为什么？在这两个方面上产生了各种各样的疑问，这些疑问都是这个论证法所引发的。

逆推法是否算一种归纳形式，对此哲学家们意见不一。但是他们确实都知道，这样的一个论证法，其前提为真的话，其结论也不能保证是真的。在这个方面，逆推法没有演绎推理所具有的那种可靠性。但这不是对逆推法的批评。在演绎论证法不可能实施的情况下，我们才会使用这种推理方法。举个例子，当我们在努力理解原因或对某事的解释时，有多种可能发生的结果，因此无法演绎出一种结论。

归纳问题的另一方面

前面我们一直把归纳问题仅仅看做是基于过去经验对未来进行总结的合理化解释。归纳问题还有另一个方面我们没有提及。这就是：基于过去的经验，我们可以做出无数的不同总结，所有这些总结都能跟现有的资料相吻合。但是，这些不同的总结能对未来给出

完全不同的预测。哲学家高德曼（Nelson Goodman，1906–1998）所举的例子“grue”很好地说明了这一点。这个例子可能看上去是人为的，但是它描述了一个重要观点。

高德曼创造了一个术语“grue”来解释归纳问题的第二个方面。Grue是个创造出来的颜色词语。如果某种颜色在2000年前被审查为绿色，或者没有被审查时是蓝色，那么，它就是grue色。高德曼写这个的时候是在2000年前，在此后的讨论中，我已经把这个年份从2000改变成2100，以让他的例子到今天依然有效。我们有大量的经验表明判断“所有的祖母绿都是绿色的”为真。但是我们的证据也同样适合于观点“所有的祖母绿都是grue 色”（假如都是在2100年前实施的观察）。我们说所有祖母绿都是绿色的还是说所有祖母绿都是grue色的，这个影响到2100年后观察祖母绿时所作的预测。如果我们说所有祖母绿都是绿色的，那么我们就会预测到2100年后所观察到的某些祖母绿将看上去是蓝色的。2100年前被认真观察过的会是绿色的，没有被观察过的会是蓝色的。但是，按照我们最可能采取的做法，如果我们说所有祖母绿都是绿色的，那么，我们就会预测到每次观察祖母绿的时候都显示为绿色。

这个例子表明的是，我们基于归纳所作出的预测不是使用现有证据所作出的唯一预测。因此我们得出的结论不仅是“我们基于归纳所作出的预测不是百分之百可靠的”，而且还有“它们不是跟我们已积累证据相符的唯一预测”。

对归纳问题的解答

它似乎很好使

对归纳问题的一个回应指出，归纳的可靠性不仅很普遍，也相当有成果：在发现自然世界的规律性、预测其未来行为方面，绝大部分时间里它是一种非常有用的方式。就像我们已经注意到的那样，科学已经允许我们把人送上月球；如果科学基于归纳原则，会有很多证据来证明我们对归纳的信奉是有道理的。当然太阳明天可能不再升起，或者像那只鸡，明天早上一醒来就被扭断脖子。这种可能性总是会有的，但是归纳是我们所能拥有的最好的方式。没有其他形式的论证法能比归纳更好地帮助我们预测未来。

对归纳原则捍卫者的一个反对意见是，这种捍卫本身就依赖于归纳。换句话说，这是个错误的循环论证。这个论证法声称的是，因为归纳在过去使用不同方法进行了成功的证明，在将来也会继续好使。但是这就是基于对过去归纳行为特殊例子而作出的一个总结，因此它本身就是一个归纳论证法。一个归纳论证法不能给归纳提供令人满意的合理化解释：那就是在回避问题，在回答的时候预设了你要证明的东西，名义上却说是给归纳找合适的理由。

演化

全称判断——也就是以“所有的”打头的陈述，例如“所有的天鹅都是白色的”——预设了一个群体中各个个体之间的相似性。在这种情况下，每个个体一定有一个相似性，使得它们能成为一个

群体。但是，就像我们在grue这个案例上所看到的那样，我们没有一个方法用以划分我们在这个世界中所发现的所有东西，或者我们要归因的所有特性。降落到地球上的外星人所使用的分类方法，可能跟我们所使用的非常不同；基于这些差别，他们也会作出跟我们迥然不同的归纳性预测结论。

但无论怎样，就像grue例子所暗示的那样，我们似乎更容易作出某些特定的总结归纳。对此，最有道理的解释是进化理论：人类天生就有一种遗传性的思想框架，让我们很容易地把自己的经验划分成各个范畴。作为一个物种，通过自然选择的方式，我们人类已经形成了一种天性，那就是能作出归纳性的总结结论，这种结论能非常准确地预测到我们周围世界的动态。当我们进行归纳推理的时候，正是这些天性在起着作用：我们有种自然的天性，那就是用一种有效的方式把我们对这个世界的经验进行分组，这种有效的方式可以导致可靠的预测结果。无论对归纳的这种描述是否已经合理解释了“为什么我们依赖归纳推理”，它确实解释了如下的两个问题：我们为什么一般都信任归纳论证法，以及为什么我们使用归纳论证法是正确的。

可能性

对归纳问题的另一个回应是承认：虽然我们从来不能向别人证明一个归纳论证法是百分之百正确的，但是我们可以证明它非常接近于正确。事实证明，科学所发现的所谓自然规则也不是绝对正确的：它们是总结归纳，具有很高程度的真实性。我们所做的观察越多地证实了这些规律，它们看起来就越可信。这种回应有时候被称

为是盖然论。我们不能肯定地说太阳明天会依旧升起，但是基于归纳我们可以判断：太阳明天依旧升起的概率非常大。

但是，对此的一个反对意见是，可能性本身是个变化中的东西。对于一个事件在未来发生的可能性，其评估办法是基于这个事件在过去已经发生过的频率。因此这是个循环论证，因为它用归纳的方式来证明我们依赖于归纳的原因。

否证论：推测和驳斥

关于归纳问题，至少有人认为它会影响到科学手段方面的问题。但是，对此的另一个态度是否认“归纳是科学手段的基础”。否证论（falsificationism，或译证伪论）是卡尔·波普尔（Karl Popper，1902–1994）发展出来的一种科学哲学，它要做的恰恰就是这个。否证论认为科学的简单观点是误导的。科学家不是从做观察开始的，而是从理论开始。科学理论以及所谓的自然规则，不是对真理的陈述，它们是一种沉思，旨在努力分析自然世界的各个方面。它们是猜想，是形式完备的一种猜测，旨在优化前面的理论。

那么，这些猜想就面临着用实验去检验的问题。但是，这个测试有个非常特殊的目的。它的意图不是要证明这个猜想为真，而是证明它为假。科学的做法是努力证明某个理论是错的，而不是为了证明它是对的。任何理论如果被证明是错误的，就会马上被抛弃，或者至少是被修订。因此，科学是靠着猜想和拒绝的方式来进步的。我们不能确切地知道任何理论是绝对为真的：原则上任何理论都可以证伪。这个观点似乎跟科学史上所发现的进步很相符：托勒

密的宇宙观是日心说，后来被哥白尼的宇宙观超越；爱因斯坦的物理学超越了牛顿的物理学。

相比于科学的简单观点，否证论至少有一个巨大的优势。事实是，仅仅一个否证的例子就足以表明某个理论是有缺陷的，无论我们已经做了多少次观察并且这些观察都可以肯定一个理论的正确性，这都不足以给我们百分之百的确定性，让我们相信这个理论在所有未来的观察中都好使。这是全称判断的一个特性。如果我说，“所有的天鹅都是白的”，只要找到一只黑色的天鹅，就足以证明我这个理论是错的。即便是我观察到了200万只白色的天鹅，我要看到的下一只天鹅仍然可能是黑色的：换句话说，相比于要证明为真，归纳出来的结论更容易被证伪。

可否证性

否证论也提供了一个方法，让我们区分有用的科学前提假设以及跟科学无关的前提假设。对理论有用性的测试是它能被证伪的程度。如果可能作出的观察没有一个能证伪，这个理论对科学来说就没用了，或者说它根本就不是一个科学的前提假设。举个例子，相对来说，我们更容易做一些测试，以对前提假设“西班牙的雨水主要落在平原上”进行否证，而对于“今天可能下雨，也可能不下雨”就没有什么可以实施的测试。后一个陈述从定义上看是正确的，因此不需要做什么实践性的观察：它不是一个科学的前提假设。

一个陈述越容易被否证，它对科学来说就越有用。很多陈述表达得很模糊，让人很难看出应该怎样测试它们、怎样解释它们的结果。但是，一个表达清晰的容易被否证的陈述，会很快地要么被

证明为假的，要么被证明很难被否证。两种情形都帮助科学向前发展了：如果这个陈述被证明是假的，它就促动那些不容易被拒绝的前提假设向前发展了，因此作出了贡献；如果它证明自己很难被证伪，它就是一个令人信服的理论，在此基础上很多新理论就会进一步发展起来。

如果我们认真研究一下，就会发现虽然有些前提假设被广泛认为是科学的，实际上却是无法测验的，因此也无法证实自己是科学的。这种有争议的例子发生在心理分析的案例上。有些否证论者已经指出，很多心理分析的说法在逻辑上是无法证伪的，因此也是不科学的。如果一个心理分析家声称，一个特定的家长所做的梦确实跟他童年时代无法解决的性冲突有关，别人就无法实施什么观察来对这个说法进行验证。如果这个家长否认有很多冲突，分析师会把这个当做证据，认定这个家长还在压制着某些情结。如果患者承认分析师的解释是对的，那么这也提供了证据，认定这个前提假设是对的。因此，没有方法证明这个说法是错误的，因此它不能增加关于这个世界的知识。所以，按照证伪学家的说法，这是个伪科学的前提假设，根本就不是一个科学的前提假设。但是，一个理论在这个意义上看是不科学的，但也不能说明它就没意义。波普尔认为心理分析家的很多说法可能最后都能验证，但是在验证为科学之前，还不应该当做科学的前提假设使用。

在科学史上我们要避免无法验证的前提假设，其原因是它能阻止科学进步。如果不能拒绝它们，那么就没有方法用一个更好的理论去代替它。猜想和拒绝的这个过程本来是科学进步的步骤，在这里就会被抹杀了。科学是通过错误而进步的：证明一个理论是错

误的，然后用更好的理论去代替它。从这种意思上看，科学当然有特定数量的瑕疵和错误。科学家们检验一个前提假设，看自己是否能对它进行否证，如果能否证，他们就用一个更好的前提假设取代它，然后对这个更好的前提假设也实施同样的做法。被取代的前提假设（也就是错误）都有助于增加关于这个世界方面的知识。相比之下，在逻辑上不能否证的理论，无论以何种形式出现，对科学家来说几乎没什么用途。

在突破性的科学理论中，很多理论源自大胆的、想象出来的猜想。波普尔的理论强调创造性的想象力，这里就包括构思新理论。从这个角度上看，相比于科学的简单观点（它认为科学理论来自基于观察的逻辑推理）来说，它给科学的创造性提供了一个更为可信的解释。

对否证论的批评

验证的作用

对否证论的一个批评是，它没有考虑到前提假设在科学中应起到的验证作用。它致力于努力对前提假设进行证伪，因此降低了成功预测“一个科学理论是否可以接受”的效力。举个例子，如果我的前提假设是“水的沸点永远进行着变化，这个变化跟进行实验时的气压有关”，那么，这就让我对会在不同压力条件下沸腾所需温度做出多种预测。它可能让我预测（精确地）登山运动员在海拔很高的地方能喝到更好的咖啡，因为那个地方的水可以在100摄氏度以下就可以沸腾，因此沏茶的时候不应该按照常规做法去做。如果我

的预测被证明为准确的，这就从正面支持了我的理论。上面描述的这种否证否认了科学的这个方面。基于前提假设的那些成功论证，特别是当它们是不寻常、初始的前提假设时，在科学反证中起到了非常重要的作用。

这没有从根本上动摇否证理论：仅仅一个能否证的观察，比任何一个验证性的观察有更大的逻辑力量。不过，否证论需要稍微做一下调整，以了解验证性前提假设所起的作用。

人类的错误

否证论似乎倡导基于一个否证情形就全盘否定一个理论。但是，在实践中，任何科学实验或者科学研究都由很多成分构成，一般也有很大的空间容纳错误或者对结果的误解。测量仪器可能失灵，资料收集方法可能不可靠。因此科学家们不应该轻易地被一个观察结果所动摇，就因为这个观察结果似乎不支持一个理论。

波普尔会赞同这点。对否证论来说这不是个严重的问题。从一个观点的逻辑角度上看，很明显，原则上仅仅一个否证的情形就可以动摇一个理论的根本。但是，波普尔说过，实践型科学家应该一看见明显否证的情形就立即抛弃一个理论：他们应该持怀疑态度，应该调查研究错误的每一个来源。

历史上看是不准确的

否证论没有充分地说明科学发展史上的很多最有意义的科学发展。哥白尼革命认识到了太阳是宇宙的中心，地球和其他行星都围绕太阳运转，因此也说明：明显错误的情形是存在着的。但这没有

导致主要人物拒绝自己的前提假设。如果没有一个猜想以及随后被驳倒的过程，就不会发生关于宇宙特性的科学模型方面的变化。物理学只有经过了几个世纪的发展之后，各种理论才能通过观察进行充分的检验。

相类似，观察了月亮的运行轨道之后，很明显艾萨克·牛顿的重力说被证明是错误的。这个观察是牛顿公布自己理论之后不久做出的。仅仅在更晚的时候这些观察才被证明是误导的。尽管有这种明显的反驳，牛顿和其他人仍然坚持重力理论，这对科学的发展产生了有益的效果。但是，按照波普尔的否证论，牛顿的理论应该被抛弃，因为它已经被否证了。

这两个例子说明，否证论不总是跟科学的实际发展史相吻合。理论至少需要修订一下，以便于能精确地解释科学理论是如何被超越的。托马斯·库恩（Thomas Kuhn，1922–1995）所做的研究表明，在科学史上某一个关键点实际上发生的事情，是一个新的范式得到了发展，这个范式就是一个全新的框架，科学就是在这个框架里运作的。在这样的一个瞬间，所有理性的决策都不会因反面证据太多而抛弃一个被驳倒的范式。非常极端的是，新的范式从根本上动摇了截止到那时科学运行方式方面的假设：它们包含了新的假设，对证据提出了新的解释，出现了新的一系列问题需要去解决。新范式的合理化理由不会从旧范式的框架中产生。科学不是通过猜想和反驳而是通过一系列范式转移来进步的。

科学主义

大胆的假设经常发生在科学领域。有人曾经认为，科学能解释对人类生存现状来说非常重要的任何事情。他们坚持认为，如果某件事不能从科学上进行解释，那就根本无法解释。有些哲学家们曾经声称，哲学本身就是科学的一个部分。相类似的观点也出现在其他学术领域，包括对文学和音乐的研究。术语“科学主义”（scientism）经常用于指代这样的一系列观点，但是是通过蔑视的方式。

对科学主义的批评

对解释的描述无力

科学旨在做出的那种解释一般都是普遍性的。科学家们追求的是像法律一样严谨的总结概括，以便于自己的理论能运用在广泛的情形下。但是，举个例子，我们可以用生理学反应、基因遗传、童年时代的经历等等方面的术语理解两个人之间的特定关系，这个做法虽然能给出一个精确的描述，但是忽略了陷入爱河和失恋等活生生的经验——相比于一个实验心理学家，这个话题更容易为小说家和诗人所描述。相类似，作为一个聆听者，那些人如果想理解一段音乐，他们不需要音乐学家对谐音做出复杂的分析，也不需要心理学家描述什么是听觉、怎样欣赏音乐。科学解释有自己的用武之地，但是它们不是全部。对科学主义的主要批评是它过分强调了科学解释的重要性。

结论

在本章中我已经着重讲述了归纳问题和科学手段的证伪问题。虽然实践型科学家们不需要知道他们所做事情的哲学含义，但是很多人还是受到了科学进步方面否证论的影响。即便哲学没必要影响科学家们的工作方式，但有一点是肯定的，就是哲学能改变科学家们对自己工作的理解方式。

第六章　精神哲学

什么是精神？我们有非物质的灵魂吗？精神仅仅是物质的一个方面，仅仅是大脑中被激发神经的副产品吗？我们如何能确定其他人不是复杂的机器人？我们怎样解释“他们实际上是有意识的”？所有这些问题属于精神哲学范畴。

精神哲学和心理学

精神哲学应该跟心理学区分开来，虽然它们彼此关系很密切。心理学是对人类行为和思想的科学研究：它基于对人类的观察，经常是在实验的条件下。相比之下，精神哲学不是实验方面的课题：它不包括做实际上的科学观察。哲学侧重于对我们概念的分析。

精神哲学所关注的，是当我们思考精神方面问题时所产生的概念方面问题。举个例子，心理学家可能研究人格异常方面的问题，例如精神分裂症，方式是检查病人、实施测试等等。另一方

面，哲学家会问概念方面的问题，例如“什么是精神”或者“我们所说的精神疾病是什么意思”。这样的问题不是仅仅通过认真研究实际案例就可以回答的，它们要求我们分析表达这些问题时所用术语的含义。

为了说明这一点，看看另一个例子。研究人类思想的神经心理学家，可能要观察病人大脑中的神经刺激模式。精神哲学家会问一些更为基本的概念方面问题，例如：这些神经的活动是否就算是思考；我们思想方面的概念是否有一些特性，因此意味着它不能被简单地看做是物质反应？或者，用更为传统的方式来看，我们拥有跟我们的肉体不一样的思想吗？

在本章中我们会研究精神哲学方面的一些核心争议，侧重于“对精神进行物质上的解释是否充足”问题，以及“我们是否能了解别人的思想”问题。

精神/肉体问题

根据描述自身和这个世界方式的不同，我们通常区分为精神和物质两个方面。精神方面是诸如思想、感觉、决策、梦想、想象、愿望等之类的事物。物质方面包括脚、四肢、我们的大脑、茶杯、帝国大厦等等。

当我们做某事，例如打羽毛球时，会用到精神和物质两个方面的因素：我们考虑到游戏的规则，我们的对手是否会在下一次进行进攻等等，然后移动我们的肉体。但是，精神和肉体之间是否有个真正的划分，抑或仅仅是为了谈论我们自身问题的方便？解释精神

和肉体之间真正关系的问题，被称为“精神/肉体关系”问题。

有些人认为精神和肉体是分开的事物，我们每个人都既有精神也有肉体，这些人被称为精神/肉体二元论者。有人认为在某种意义上，我们的精神跟物质上的东西是相同的，我们仅仅有血肉之躯，没有分开的精神物质，他们被称为物理主义者。

僵尸

在这里有很多问题需要思考。想象一下，我们有可能造出一个我们肉体的完美复制品，跟我们肉体中的每一个分子都匹配。物理主义者会不得不说，你的人造复制品可以像你一样能体验到意识。相比之下，二元论者会认为虽然在你俩之间没有物质上的差别，可能有精神上的差别。在极端的情况下，你的人造复制品可能跟你的行为方式是一样的，用相同的口音给出相同的评论，但实际上没有内在的生活。你的复本可能就是一个僵尸，这个僵尸做了你所做的所有事情，在烧着自己的时候这个僵尸也会说“哎呀”，但是实际上感觉不到疼痛。

这很明显是个牵强的例子，没人会认为有些人是这种僵尸。这么比喻，是为了显示物理主义者和二元论者非常不同的假设。原则上对于二元论者来说，思想和肉体是分开的。二元论者可以找到思想实验方面的意义。对于物理主义者来说，不会有这种僵尸：他们相信任何人只要有了你的结构，一个分子一个分子地重复着，那么他就会有跟你一样的内部生活，也会跟你一样感受到意识。

二元论

就像我们所看到的，二元论（dualism）相信非物质物体的存在：精神上的物质存在着。二元论者最典型的做法是相信肉体和精神是明显不同的东西，它们彼此互动但是彼此保持分离。精神过程，例如思考，跟物质上的过程例如脑细胞死亡是不同的；精神过程发生在思想中而不是肉体中。思想不是活着的大脑。

精神/肉体二元论是很多人都信奉的一个观点，尤其是那些相信肉体死亡后精神仍存在（生活在某种精神世界或者能在新的肉体中复活）的人。这两个观点都预设了人类不仅仅是物质上的存在，而是说我们最重要的部分是非物质的精神，在宗教背景下通常被称做灵魂。笛卡尔可能是最著名的精神/肉体二元论者。这样的二元论一般被称为“笛卡尔二元论”。

为什么我们相信二元论是真的？对此，一个强烈的动机是我们大部分人很难看明白一个纯物质的东西。例如大脑，何以能造就出如此复杂的感情和思想模式，也就是我们称之为的意识。纯物质的东西如何能感觉到忧郁或者欣赏一幅画？这样的问题最开始就给了二元论某种合理性，使得这种合理性成为解决精神/肉体问题的一个方案。但是，作为一个理论，它遭到了很多强有力的批评。

对二元论的批评

不能在科学上进行研究

针对精神/肉体二元论的一个批评，有时候能跟二元论彼此抗

衡。这个批评就是：它没有真正帮助我们理解精神的本质。它所告诉我们的一切，是在我们每个人身上都有非实物的物质存在，它在思考、做梦、体验等等。但是，按照物理主义者所宣称的，非物质的精神是不能直接进行研究的，特别是，它不能进行科学上的研究，因为科学研究的只是物质世界。我们所能研究的只能是它对世界的影响。

对此，二元论者可能会回答说，我们可以通过内省来观察精神世界。内省就是反思我们自己的思想。通过内省了解精神对物质世界产生的影响，以这种方式，我们能够研究，也的确研究了精神世界。大部分科学的运转方式是，指出被观察效果的起因。对非物质精神的科学研究也是这种研究方法的例子。除此之外，精神/肉体二元论至少有一个好处：解释了如何超越肉体的死亡。这样，没有引进死后肉体复活的观念，物理学家们做不到这样的解释。

进化

人们普遍认为，人类是从更简单的生命形式进化而来。但是，二元论者会发现很难解释为什么会这样。在人们的想象中，诸如阿米巴虫这样的非常简单的生命形式没有思想，而人类，可能是更高级一点的动物，就会有思想。那么，阿米巴虫怎能造就有思想的更高一级动物？这种思想物质是突然从哪里出现的呢？为什么精神方面的进化跟大脑的进化如此相近？

针对这样的批评意见，二元论的一个回应方式是说，即便是阿米巴虫也有非常有限的精神意识，精神上的进化跟动物肉体的进化是相辅相成的。

或者二元论者会进一步说，每个实物的物体都有某种类型的精神思想：最后这个观点称为是泛心论。按照泛心论的说法，就算是石头也具有非常原始的精神思想。他们设想，实物物质彼此相结合，因此简单的精神可以造就更复杂的精神。通过这样的说法，人类精神能力的发展可以得到解释。但是，几乎没有二元论者对这样的研究方法表示赞同，部分是因为它模糊了人类世界和我们认为无生命世界之间的界限。

互动

二元论者所面临的最大难题是解释像精神和肉体这样不同的物质如何进行互动。在二元论者看来，很明显我可以有一个思想，然后可以引起我肉体的运动。举个例子，我可以认为我能挠我的鼻子，然后我的指头就上升到我的鼻子之处，开始挠鼻子。对于二元论者来说，难处在于怎样精确地显示：纯精神的思想如何导致肉体上的挠鼻子行为。

大脑中的事件跟精神上发生的事件联系紧密，这个事实更加证实了这个难度。我们为什么需要引进精神这个概念，以跟肉体相区别？举个例子，为什么对大脑的严重伤害会导致心智不全？如果精神和肉体确实彼此有别，为什么会这样？

它违反了一个根本性的科学原则

互动很难解释，一个方面是它似乎违背了一个根本性的科学原则。大部分科学家，尤其是物理主义者，假定一个物体中的任何变化都可以用此前的一个物理事件解释：所有物理事件的动因本身就

是物理的。举个例子，如果某人大脑中的一个神经细胞死亡了，神经心理学家会给它找出一个物理上的原因。但是如果纯思想——它是精神的一个活动——能导致行为，那么有些纯精神的事件一定能够直接导致物理事件发生。二元论者就面临着一个任务，他们不得不为修订科学上的一个基本假设找理由。当然，他们可能感觉到，他们的修订理由是：二元论是自明为真的。但是，如果对此有什么异议，人们似乎更容易假定：是二元论理论本身错了而不是科学假设错了，而且这样的科学假设在迄今为止的科学研究中已经产生了累累硕果。

没有互动的二元论

精神/肉体平行论

怎样解释肉体和思想之间的互动情形？跟这个问题有关的话题很多。为了回应这方面的话题，二元论者的一个方法是否定互动的发生。有些二元论者已经认为，虽然精神和肉体都存在，两者我们每个人都有，但是两者之间实际上没有互动。这个稍微有点奇怪的观点被称为身心平行论（psychophysical parallelism）。精神和肉体平行地运转着，就像两个钟表在同时间上了弦。当某人踩了我的脚，我觉得脚疼，但不是因为我从我的肉体中获得什么信息然后传到思想世界中，仅仅是上帝（或者完全由于巧合）早就把我设置成了两个相互独立、平行运行的方面。当某人踩了我的脚，我的精神感受到疼痛，它就是这样安排的，但不是前者引起了后者，仅仅是因为它们前后紧接着发生了。

偶因论

另一个跟上面一样奇怪的解释方法是偶因论（occasionalism）。身心平行论声称精神和肉体之间的明显联系是个错觉，但偶因论认为可以有一个联系，但是这个联系是由上帝的干预形成的。上帝提供了精神和肉体之间的联系，我的脚趾头被伤害和感觉到痛苦之间的联系，或者我决定挠鼻子和我的手开始移动之间的联系。

身心平行论所存在的一个主要问题，至少在它最为合理的形式也就是偶因论方面看，是两者都假定上帝是存在着的，就像我们在第一章中所看到的那样，它是无法自我证明的。此外，甚至就是有神论者也似乎发现这些理论有点牵强。

副现象论

互动问题的第三个研究方法被称为副现象论（epiphenomenalism）。这个观点认为，虽然肉体中的事件引发了精神上的事件，但是精神上的事件从不导致物理事件发生，也不会引起其他精神事件发生。那么，精神就是一种副现象。换句话说，它不能通过什么方式直接影响肉体。副现象论者解释我通过思想而抬手的明显能力时说，这是一个错觉。抬手是个纯物理的行为，它似乎只能由我的思想引发。所有的精神事件都是被物理事件直接引发的，但是没有精神事件能引起物理变化。

跟身心平行论和偶因论一样，副现象论作为精神思想方面的理论也没有多少可信性。它引发的问题不比它回答的问题少。跟它有关的最大问题是，它使得自由意志成为不可能的事情：我们从来不能真正地选择行为方式，我们所拥有的一切都是自选行为方面的错觉。但是为什么因果关系只能在一个方向上发生，也就是只能物理

事件引发精神事件，而不能反过来？

物理主义

前面我们已经回顾、研究了精神/肉体二元论及其重要的几个批评意见和几种变体形式，现在我们来看物理主义（physicalism）。物理主义观点认为精神事件可以完全用物理事件方面的术语来进行解释，一般也就是大脑中的事件。相比于精神/肉体二元论——它认为有两种基本类型的物质，物理主义是一元论的一种形式：这种观点认为只有一种物质，也就是实物物质。物理主义超越二元论的一个明显优势是，它强调在精神的科学研究方面要有一套程序。从理论上看，它至少能对精神事件进行一个完全实物形态的描述。

物理主义哲学家们不是去精确地发现特定的大脑状态如何跟思想相符合，这是神经心理学家和其他科学家们的事情。物理主义哲学家们主要致力于证明：所有的精神事件都是物理的，因此二元论是错误的。

物理主义有多种形态，有的更容易招致批评。

类型同一论

这类物理主义认为，精神事件跟物理事件是完全相同的。举个例子，关于天气的一个思想仅仅是大脑的一种特定状态。每次当这种特定状态发生时，我们能把它描述为拥有了天气方面的一个思想。这被称为类型同一论（type-identity theory）。所有的某个特定

类型的物理状态也都是某个特定类型的精神状态。

为了更清楚地理解这个观点，看一看术语“水”和“H_2O”是怎样一起指代相同的物质的。在日常生活中我们使用“水”这个词，在科学背景下使用H_2O这个术语。现在，既然两个词都是相同的东西，但它们还是有微小的不同含义：“水”用于让人们注意到物质的根本特性，例如“湿”等。H_2O用于解释它的化学成分。几乎没人会要求加一壶H_2O到他的威士忌中，虽然水就是H_2O：它们是一回事，是相同的东西。

相类似，一道闪电也是某一特定类型的电流。我们使用闪电还是电流来描述这个事件，取决于我们是被雷电击中了还是要对所发生事件进行更为科学的分析。我们可以使用日常术语“闪电”，这时候不需要意识到要对这种现象的起因进行科学分析，就像我们能使用术语“水”并理解到“湿了”是什么样的，这时候没有意识到水的什么化学成分。

现在回到精神/大脑相同理论，“关于天气的一个思想”和“大脑的特定状态”可能是精确地指代相同实物的两个方式。两个词语描述了一个相同的事件，但是词语的意思多少有点不同。我们大部分人会使用“关于天气的一个思想”这样的精神描述，但是按照类型同一论，原则上，一个科学家应该给大脑状态进行详细的分析，这种状态就是这个思想。此外，类型同一论者会认为所有这种思想实际上都是相同类型的大脑状态。关于精神思想的这种理论，其优势之一是它提出了神经心理学家能寻找到的那种东西，也就是大脑的物理状态，它跟各种各样的思想类型相对应。但是，有好几种反对意见指向了类型同一论。

对类型同一论的批评

没有大脑过程方面的知识

对我们的思想，我们有了直接的知识，但是我们大部分人对大脑过程一无所知。有些人就把这个当做反对物理主义的理由：思想不可能跟大脑过程是一样的，因为如果对神经心理学没多少了解，就不能了解我们的思想。我们每个人都有个方便有利的渠道去接触到我们自己的思想：那就是，我们比别人更了解自己意识中的思想是什么。但对于大脑状态来说，情况并非如此。但是如果思想和大脑状态是相同的，它们就应该有相同的特性。

但是，这个反对意见对于物理主义者来说并不是个严重的问题。我们可能对水的化学成分一无所知，但是这不能阻止我们去理解概念“水”，喝水的时候能知道水的味道。相类似，所有思想可能都是大脑的过程，但是没有理由可以解释为什么思想者就应该去理解这种大脑过程的精确性质，以便于去更好地理解他们的思想。

思想和大脑状态的特性

如果关于我妹妹的一个思想跟一个特定的大脑状态是一致的，那么我们就可以说那个思想一定跟那个大脑状态位于相同的位置。但是这样会显得有点怪异：思想似乎不会通过这样的方式有个精确的位置。但是这是从类型同一论中推论出来的必然结果。如果我盯着一个很亮的灯，这样就会生成一种荧光的绿色余像，这个余像有特定的大小，是血红色，有特定的形状。但是我的大脑可能在这些

方面有很大不同。那么，余像怎么跟一个特定的大脑状态相同呢？

所有的思想都有所依

所有的思想都是关于某个事物的：一个思想针对的是空白、什么也没有，这是不可能的。如果我认为“巴黎是我最喜欢的城市”，那么我的思想就跟现实世界中的一个地方有关。但是大脑过程和状态似乎不是关乎某事物的：它们似乎不跟它们之外的某事物相关，不像思想那样。

可感受的特性（qualia）：它像什么

类型物理主义，就像很多尝试性的针对精神/肉体问题的答案那样，经常遭到批评，认为它没有考虑到意识上的经验：一种特定的状态实际上是什么样子。意识这个词语很难下定义，但是它当然会包括感觉、感受、痛苦、快乐、欲望等等。拉丁词语qualia有时候被用作一个统称，来指代那些东西。虽然我们可以谈论水和H_2O，把它俩作为对同一件事物的可替代性描述，但是，回忆起我第一次看到纽约的情形，就不可能轻易地用词语“一个特定的大脑状态”来代替。差别在于，在第二个案例中，我们对待的不是有生命的物体：对这种有意识的经验有一种特别的感觉。这就把该思想简化成大脑状态，但是没法解释为什么会这样。它忽视了跟意识和思想有关的最基本现象之一：可感受的特性的存在。为了强调这点，考虑一下极度痛苦（神经细胞的行为等方面的术语）的纯物质方面以及对痛苦的非常折磨人的真实感受：物质上的描述完全不能跟真实地体会到这种状态的感受相匹配。

个体的差别

对类型同一论的另一个批评是，举个例子，它坚持认为关于天气的思想必须都跟相同类型的大脑状态相符，甚至当这样的思想是由不同的人所拥有时也如此。但是可能有更好的理由让人相信：不同人的大脑在运转时可能会稍微有所不同，以便于不同人身上的不同大脑状态仍然会造就一个相类似的思想。

甚至就是这个说法也预设了如下的说法：思想可以整齐地进行划分：我们能说出一个思想从什么地方结束，另一个思想从什么地方产生。类型同一论的一个基本假设是，两个人可能会有完全相同的思想。认真研究以后，这看上去更像是个可疑的假设。如果你和我都在思考“黑夜看上去很美丽”，我们可能会用相同的词语来表达自己各自的感受。我们可能都注意到了云彩被月亮照亮的特定方式，等等。但是，我俩必须有相同类型的思想吗？

我产生了关于美丽天空的思想，也有了对夜空的全部体验，这两者是分不开的，而这个全部体验很明显会跟你完全不同。或者再次说，如果我相信《1984年》的作者署的是笔名，而你认为埃里克·布莱尔（Eric Blair）是用笔名发表作品的，我们是在分享着相同的思想吗？当然我们对自己观点的陈述会指向相同的一个人，他在文学圈子里更多地被称为乔治·奥威尔（George Orwell，1903–1950）。但是，对于这样的问题不容易给出答案。它们所显示的是，很难把我们的精神生活切割成整齐的小片，把这些小片移下来，然后跟别人精神生活中的小片进行比较。如果不可能决定什么时候两个人会有相同类型的思想，那么，作为精神思想方面的一种理论，类型同一物理主义就不可信了。

象征同一论

针对类型同一论的那些批评，象征同一论（token-identity theory）提供了一个方法。就像类型同一论一样，象征同一论（它是物理主义的另一种形式）声称所有思想跟大脑状态是相同的。但是，不像类型同一论，象征同一论认为相同类型的思想没必要都是相同类型的大脑状态。这个理论在类型和象征之间作了根本性的区别，通过例子，这个区别最容易解释。每一本《战争与和平》的图书都是一个特定类型的象征（小说《战争与和平》的象征）；如果你拥有德国大众公司的甲壳虫轿车，你就拥有了特定类型（甲壳虫轿车）的一个象征。类型就是物种，象征是该物种的个人案例。象征同一论要说的是，思想特定类型的个体象征，不一定就必须是相同类型的物理状态。

因此，当我今天想到“罗素是个哲学家”时，我的大脑状态可能跟昨天产生这个想法时不一样。相类似，在你有这样的思想时，你不必拥有跟我相同的大脑状态。

但是，象征同一论至少遭到一个反对意见的有力抨击。

对象征同一论的批评

相同的大脑状态可能会是不同的思想

简单的象征认同似乎可以让两个人在物理上相同，从最小的分子开始雷同，但是仍然可能在精神上完全不同。这似乎让精神超越原来的物质而存在。它使得物理的东西和精神的东西之间关系完全

神秘化了：甚至比精神/肉体二元论之间的关系还要神秘。

但是，象征同一论者通常把随后发生事件的观点加入自己的理论中。如果某事物的一个特性依赖于另一个特性的存在，那么前者是后者的后续、衍生物（文字上说，就是超越）。因此，举个例子，美（假设就是外表上的那种美）可以说是超越物质特性的。如果两个人在物质上是相同的，那么就不可能其中一个人美丽而另一个不美。但是，这不是在说所有的美丽之人都彼此相同；仅仅是说，如果两个人从每个细胞开始都是相同的，那么就不可能一个人美丽，另一个不美。如果我们采纳了精神方面象征同一论，但是同时增加了一个新观点，就是精神特性是超于物质特性的，这就意味着如果物理特性保持一致，那么精神特性就不会有差异。换句话说，如果两个人处于完全相似的大脑状态，他们会有相同的精神体验。但是，这不意味着仅仅因为两个人有着相同的精神体验，所以他们一定拥有相同的大脑状态。

行为主义

在解决精神/肉体问题方面，行为主义（behaviourism）提供的研究方法跟我们前面回顾过的二元论和物理主义都非常不同。行为主义者否认精神的存在。让我们更认真地研究一下他们是怎样有理有据地否定那些大部分人都认可的事情的。

当我们描述某人陷入痛苦或者被激怒时，行为主义者认为，这不是对那个人精神体验的描述，而是对那个人处于假设性的环境下公开行为或者潜在行为的陈述。换句话说，它描述的是人们在这样或那样

的环境下会做什么，也就是说，描述的是他们的行为意向。处于痛苦之中，就是有个倾向要去退缩、呻吟、喊叫、啜泣等等，这取决于痛苦的程度。被惹怒就是有一种倾向，要去呼喊、跺某人的脚以及粗暴地回答别人的问题。虽然我们谈论的是自己的精神状态，按照行为主义者的说法，这只是简短地描述我们的行为和用特定方式去行为的倾向。这种描述精神行为的方式，已经让我们相信精神是个分开、独立的东西。吉尔伯特·莱尔（Gilbert Ryle，1900–1976），一个著名的行为主义哲学家，称呼这种二元论观点为“机器里有个鬼的信条”，也就是说，鬼魂是精神，而机器是肉体。

行为主义者的描述使得精神/肉体问题成为一个假的问题——不是真正的问题。那么，就不存在“解释精神和肉体之间关系”这个问题了，因为精神经验很容易用行为模式方面的术语来进行描述。因此，行为主义者不是解决了这个问题，而是完全把这个问题肢解了。

对行为主义的批评

假装

有时候对行为主义产生一个批评意见，那就是它没有在实际上遭受痛苦的人和假装遭受痛苦的人之间进行区别。如果所有的关于精神方面的讨论都简化为对行为的描述，那么就没有余地去解释一个令人信服的演员和真正处于痛苦之中的人之间的区别。

针对这个反对意见，行为主义者会指出：对假装痛苦的某人进行倾向性分析，方式和结果都不同于真正痛苦的人。虽然他们的行为在表面上看是相似的，但是当然会有行为不同的情形存在。举

个例子，如果某人假装处于痛苦中，他似乎不可能有痛苦的生理反应——体温的变化、出汗等等。另外，某人假装痛苦的话，在面对止痛药时跟真正痛苦的人所作出的反应也不一样：假装者没办法说出什么时候这个药开始生效，而真正处于痛苦的人会意识到，因为他的痛苦行为发生了变化。

可感受的特性（qualia）

对行为主义的另一个批评是，它没有指代如下的行为：在一个特定的精神状态下，实际上的感觉像什么。把所有精神事件简化为行为倾向，行为主义者把qualia排除在外。它把实际上感受痛苦的经验简化为仅仅具有啜泣、退缩和说“我处于痛苦之中”的这种倾向。这确实是对行为主义的主要批评。确实有种东西让人感到切肤之痛，而这是精神生活的一个根本部分，但是行为主义忽视了这一点。

我怎样认识到我自己的观点?

按照行为主义的说法，我认识自己观点的方法跟我了解别人想法的方式（也就是通过对行为的观察）是相同的，但是这确实是对实际上所发生事件的不精确描述。听听我说了什么，指导一下我在各种各样环境下应该做什么，通过这样的方式来了解我实际上的想法，在实践中做出这样的有趣观察是可行的。但是，为了知道诸如“我相信杀人是错误的”或者“我住在英国” 这样的事情， 我不必对我自己的行为做出观察。不需要像个私家侦探一样对我自己的行为进行调查研究，我就知道了这些事情。因此，如何解释自我认知的途径和发现别人观念之间的差别？在这方面，行为主义没有给出

一个令人满意的答复。

对这种批评，有人可能回答说：当我内省时（内观我自己）我做了什么，看看我是否相信某观点例如折磨人是残忍的，这些做法都是在自己思考“如果我知道某人正在受折磨，我会说什么、会做什么”这个问题。对这个问题的回答，将会向我揭示我自己的相关倾向。如果这是真的，那么，行为主义者假定“在发现某人自己的情形和发现别人的之间没什么差别”，这种假定就是合情合理的了。但是，对内省的这种分析不是特别地令人信服：它跟我在内省时对我所作行为的感受不相符。

麻痹患者的痛苦

因为行为主义完全基于个人的反应或潜在反应，这就似乎是在说，进行了行为主义分析之后，完全麻痹的人就不会有精神方面的体验。如果他们身体不能动，将来也不会，那么他们如何通过某种方式进行行为？行为主义者将会被迫说“完全麻痹的人不能感到痛苦”，因为他们表现不出痛苦行为。但是，曾经患过麻痹又恢复行动能力的人所提供的证据表明，处于麻痹状态中的人经常有非常丰富的精神体验，当然有能力体味到痛苦。

观念可以引发行为

对行为主义的进一步批评是，它没有容纳如下的可能性：一个人的观念可以是自己行为的起因。基于行为主义的分析，某人穿上雨衣的行为动机不是因为观念“天要下雨”，而是因为穿上雨衣的倾向性构成了这个观点的主要内容。精神事件不能引发行为，因为它们不可

能独立存在于行为之外。按照行为主义的看法，精神事件仅仅是通过某种特定方式进行行为的各种倾向。但是，真正的情形是，至少在一种情形下我们的精神事件确实引发了行为。我穿上雨衣是因为我认为要下雨了。但是行为主义者不会采纳我的观点“天要下雨”，以此作为对我行为的解释，因为我的观点实际上是由行为构成的，由我以特定方式进行行动的倾向性决定的：观点和行为是不可分割的。

功能主义

功能主义（functionalism）是最近发展出来的关于精神/肉体问题的研究方法。它侧重于精神状态的功能性角色：在实践中这意味着要关注输入、输出和内部状态之间的关系。在描述任何精神状态的时候，功能主义者使用的术语是：它跟其他精神状态之间的典型性关系，以及它对行为的影响。因此，关于天气的一个思想，是用它跟其他思想、行为之间关系方面的术语来进行定义的：什么因素导致我有了这个思想；它跟我其他思想之间的关系；什么因素导致我去做事情。就这样，功能主义从某些行为方面的认知（例如精神行为一般都是跟行为倾向紧密联系着的）中获益，而承认精神事件实际上是行为的起因。

比较一下计算机及其程序之间的关系，通过这样的比较，我们可以更容易地了解功能主义。当谈到计算机，很容易区分软件和硬件之间的关系。计算机的一个硬件是它实际上由什么构成的：晶体管、电线、硅片、屏幕、键盘等等。另一方面，软件是程序，硬件实施的是操作系统。软件一般可以在很多不同系统中使用。软件一般是一个指令的复杂系统，传给计算机硬件的，它可以在实物形态

中通过很多不同方式进行实施，但是会获得相同的结果。

作为精神方面的一种理论，功能主义关注的是思想的软件而不是硬件。在这个角度上看它很像行为主义。相比之下，物理主义关注的是向我们表示特定硬件片段——人类大脑，和特定软件包——人类思想——之间的关系。功能主义根本不是关于思想硬件的理论，虽然它肯定能跟不同种类的物理主义相融合：其中精神软件在什么类型的物理体系中进行操作，在这个问题上它是保持中立态度的。它主要关心的是把不同类型思想和行为之间的关系进行详细说明。

对功能主义的批评

可感受的特性（qualia）：计算机和人们

虽然功能主义是在哲学家中间非常流行的一种精神思想方面理论，但它经常遭受的一个批评是，它没有对有意识的经验和感受作出充分描述：处于痛苦中、高兴、思考天气等等都是什么样子。

人们经常用于反对这个观点的一个类似意见是，计算机可以有思想。举个例子，当代哲学家约翰·西尔（John Searle）曾经使用过一个思想实验，来努力表明人和计算机理解相同故事之间的不同。想象一下你被锁在一个房间里。你不懂中文。门上的一个信箱里掉出来各种各样的卡片，上面印着中文字。房间里有个桌子，桌子上有本书、一堆印着其他中文字的卡片。你的任务是把信箱上卡片中的中文字跟书中的字匹配起来。这本书指代了相对应的另一个、不同的中文字。你必须找到跟一堆卡片中某个字相匹配的字，放在卡片上，再把卡片送回信箱中。从房间外面看，你是在回答很多问

题，这些问题是关于一个中文故事的。送进房间里的卡片是用中文写的，你送回去的卡片是你的答案，也是用中文写的。虽然你不懂中文，但从房间外面看，你似乎懂得这个故事，你正在给那些问题以智力上的回答。但是你仍然没有“理解这个故事”方面的体验：你只是在操作着对你来说没有意义的那些文字。

所谓的“智力上的”计算机程序，跟在思想实验中文字房间里的你处于相同的背景下。跟你一样，它仅仅是在操作符号，其实真正说来并不理解这些符号都指代什么。结果，如果我们谈到上面提及的跟对比物计算机相对应的功能主义，就可以看到，在精神思想上看，它不能给我们一个完整的图像。它没有实现真正对事物的理解，只是把它等同于操作符号。

他人的思想

我们已经研究了针对精神/肉体问题的大部分主要答案。就像我们所看到的，没有一个精神思想方面的理论是完全让人满意的。现在我们转向另一个关于精神哲学方面的话题，称为“他人的思想”问题。我怎能知道其他人会用跟我相同的方式去思考、感受、认识？当我处于痛苦中时，我自己肯定知道，但是我怎能确定其他人也是这样？从我所拥有的生活方式方面看，我假定其他人都是有感觉力的生命体，能感觉到跟我相似的经验。但是对此我能肯定吗？因为就我所知，他人都是高度复杂的机器人，或者，就像他们有时候所称的那样，是自动控制物，设计得在作出回应时就像有内部生命一样，而实际上他们不是这样。

虽然这个观点看上去很接近于某种形式的偏执狂，但这是个严肃的问题，哲学家们对此投入了很大的精力。对它的研究表明，我们了解自己的经验和了解别人的经验方式之间有很大差异。

对于行为主义理论来说不是个问题

在回答关于别人经验方面的这些怀疑时，有很多最为普通的方式。在回顾这样的方式之前，有必要指出他人的思想问题不是产生于行为主义者那里的。对于一个行为主义者来说，基于别人的行为而把精神经验归结于其他因素，这做法很明显是合适的，因为那正是精神思想的实质：在特定情形下用特定方式去做事的倾向。这就导致了一个不太出名的跟行为主义者有关的笑话：两个行为主义者发生了性关系，事后一个人向另一个人说："你感觉到很爽；我如何能感觉到呢？"

类比论证

针对"其他人是有意识的"这个质疑，最明显的答案就是通过类比来进行论证。就像我们在第一章中所看到的那样，当我们研究上帝存在论方面的精心设计论证法时，类比论证基于两个非常相似事物之间的对比。如果某事物在某些方面跟另一个事物相似，那么我们就可以假设它们在其他方面也相似。

其他人在很多方面总是跟我相似：我们都是相同物种中的成员，结果我们就有非常相似的身体；我们的行为也非常相似。当我处于极度痛苦中时，我会大喊；对于人类中的大部分成员来说，在

我认为他们在感到痛苦的情形下，他们也会大喊。类比论证声称，我和其他人的身体和行为方面有很多相似性，基于此，足以让我推断出：别人真的也会像我一样是有意识的。

对类比论证的批评

不是一个证据

类比论证没有提供一个关键性的证据来说明别人有精神思想。类比论证需要有大量的证据来支持。但是在现在这个类比论证案例中，只有一个例子——我自己，并且在我自己身上，我已经确切地看到一个特定类型的身体和行为，以及这个特定类型的意识之间有联系。

不仅如此，而且其他人的身体和行为会有很多方式跟我的不同。这些差异可能比相似性更重要：我可以进行一次对比论证，来证明在身体和行为方面，我和其他人之间的差异可能表明我俩之间精神经验方面也有差异。此外，类比论证是归纳性的，只能为自己的结论给出可能性的证据：它们从来不能断然地证明什么。因此，至多可以得出如下的一个结论：这样的一个论证法只能向我们展示，其他人几乎肯定有精神思想。它不是一个演绎性的证据，就像我们在“科学哲学”那章中所看到的那样，没有证据表明太阳明天会依旧升起，但是我们仍然有很好的理由去认为，太阳明天一定还会升起。

无法验证

但是，似乎还是没有什么方式来断然证明诸如“他处于痛苦之中”这样的陈述是真的，或者说是假的。某人在大喊，但这不能得出

结论说：他们就是在体验着跟我处于极度痛苦中时所感到的、那种相同的感受。他们也许根本就没有体验到任何东西。对他们的经验进行的任何文字报告都是不可靠的：一个机器人也会被设计成在那样的环境下滔滔不绝地回答问题。我们可能通过观察来验证或者否定 “那个人在体验着痛苦” 这个观点。很明显，在现实世界中，“某人在大喊”这个事实足以让我们非常肯定地相信：那个人处于痛苦之中。但是，从观点的逻辑角度上看，行为确实没有给出痛苦方面的绝对证据（虽然大部分人都基于假设“那是可靠的”而去做事）。

当然我们可能会发现，用这个说法去支持观点“其他人是没有意识的”，这么做会有些牵强。因此我们可能已经非常肯定：其他人的确有精神思想；但是，我们不需要对此有个决断性的证据——当然我们中的大部分人会基于假设“他们大部分时间里确实有精神思想”去行事。就像我们在“外部世界”那章中所看到的那样，唯我论不是一个能站得住脚的观点。

结论

本章已经着重讲述了关于二元论、物理主义和他人的思想问题方面的各种论战。在精神思想方面的哲学中，这些都是核心问题。因为哲学非常关心思想的本质问题，很多哲学家（尤其是专门研究精神哲学的那些哲学家们）已经看到，本章所讨论的各种问题几乎是所有哲学问题的核心部分。当然，20世纪很多最优秀的哲学家都把精力用在研究精神哲学问题上。结果，这个领域中的很多文章都属于这个高度复杂、技能性特强的范畴。

第七章　艺术哲学

参观过画廊、读过小说和诗歌、看过戏剧或者芭蕾舞、看过电影或听过音乐的人，有时候都想知道艺术究竟是什么。这是艺术哲学中最基本的问题。本章将研究所给出的几个答案和一些关于艺术批评方面的哲学问题。

新的艺术形式例如电影和摄影已经出现，画廊已经展示了诸如一堆砖头或一堆纸板盒之类的东西，这些事实迫使我们去思考一个问题：我们所谓的艺术应该有个界限。很明显，艺术在不同的时期、不同的文化背景下有不同的含义：它起到了仪式、宗教和娱乐的作用，也把信念、恐惧和欲望等这些对文化（艺术所造就的文化）来说非常重要的因素物化了。在早期，艺术的概念似乎能更清晰地给以定义。但是，我们现在似乎发展到了一个什么东西都能艺术化的时代。如果真的这样，为什么有的就是一个物体、一篇文章或者一段音乐，而另一个就可以称为艺术？

能给“艺术”下定义吗？

艺术作品有各种各类：绘画、戏剧、电影、小说、一段音乐，还有舞蹈，它们之间似乎没多少共同之处。这就使得一些哲学家坚称，艺术这个概念根本没法下定义。他们声称，给它们寻找一个共同的名字，这种做法完全就是个错误；因为艺术作品种类太多，用任何一个名字称呼它们都差强人意。为了支持自己的这个看法，他们使用了“家族相似性”这个观点，这是维特根斯坦在作品《哲学研究》中使用过的观点。

家族相似观点

你可能长得有点像你父亲，你父亲可能像他的妹妹。但是，你可能看上去根本不像你的姑姑。换句话说，一个家族的不同成员中可能有重叠的相似性，但是从表面上看根本没有相同之处。相类似，很多游戏彼此相似，但是很难看出单人跳棋、象棋、橄榄球、弹小圆盘进杯子的游戏之间有什么共同之处。

不同类型的艺术可能具有如下的相似性：某些艺术作品之间虽然有明显的相似性，但是表面上看没有明显的、共同拥有的特性，也没有共同的称谓。如果情况属实，找出一个艺术的通用定义，这个做法是个错误。我们所能希望得到的最好东西就是艺术形式的定义，例如小说、科幻电影或者交响乐。

对家族相似观点的批评

怎样证明这个观点是错误的？方法之一就是给艺术一个令人满意的定义。下面我们将看看在这方面所作出的几点努力。但是，值得注意的是，甚至就是在家族相似性的情况下，家庭的所有成员确实有共同之处：在遗传学上看他们都是有关系的。所有的游戏彼此相似的一点是：它们都能极大地吸引游戏的参与者与旁观者。现在，虽然游戏的这个定义非常模糊，也不完全让人满意（例如，它不能帮助我们把游戏跟诸如接吻、听音乐等行为进行区分），这就意味着需要找到一个更详细、更合理的定义。如果这个做法可以实施在游戏上，就没有理由不实施在艺术作品上。当然，所有艺术作品的共同称谓就显得不是特别有趣或者重要了，但是"找到一个共同称谓"这个做法很明显是可以做到的。那么，让我们看一看给艺术作出的尝试性定义。我们将研究有意义的形式、唯心主义和艺术直觉论。

有意义的形式理论

有意义的形式理论（significant form theory）在20世纪早期非常流行，尤其是跟艺术评论家克里夫·贝尔（Clive Bell，1881–1964）及其作品《艺术》（Art）相关的时代。这个理论始于一个假设：所有真正的艺术作品都会在观看者、听众或者读者那里产生一个审美情感。这种感情跟日常生活中的感情是不同的：主要区别是它跟实践中的事件无关。

对于那些能通过这种方式引起人们反响的艺术作品来说，什么因素引起了这样的共鸣？为什么艺术作品能激发这样的审美情感？贝尔给出的答案是：所有的艺术作品都有一种品质，叫做“有意义的形式”，这个词是他造的。有意义的形式是部分之间的特定关系——某个艺术作品结构而不是主题上的明显特点。虽然这种理论经常仅仅运用在视觉艺术中，但它也可以平等地作为所有艺术的一个定义来使用。

举个例子，在考虑什么因素把凡高的一幅关于一双旧靴子的画变成艺术作品时，有意义形式理论家会指出颜色和线条的结合，这种结合拥有有意义的形式，因此在敏感的评论家那里激起了审美情感。

有意义的形式是一个不能描述的特性，敏感的评论家凭直觉在一种艺术作品中可以认识到。很不幸的是，不敏感的评论家不能欣赏到有意义上的形式。贝尔，不像例如前面讨论到的制度理论家，他相信艺术是一个评价方面的概念：这意味着称某事物为一件艺术作品，不仅仅是把它划分了类别，也是在说它有种特定的价值。所有真正的艺术作品，无论是什么时代的、出于什么文化背景，都有某种有意义的形式。

对有意义的形式理论的批评

循环解释

有意义形式论证法似乎是在循环论证，因为它的两个关键概念彼此进行描述。有意义形式仅仅是作品的那些正常特性，它能引发审美情感。但是审美情感只能在当感情在有意义形式存在的时候才

能感觉到，也只有在这种情况下才能被理解。这是不能令人满意的解释。如果我们不能逃脱定义上的这种循环，那么这个理论会一直处于不能传递任何信息的地位。我们需要一些独立地认识有意义形式或者审美情感的方式，这个理论的核心有个非常明显的循环定义情形。这就像在字典里查到词语“是的”，发现它被定义为“‘不是’的反面”；然后再看词语“不是”，发现它的定义为“‘是的’的反面”。

无法反驳性

对这个理论的进一步的反对意见是，它不能被拒绝。有意义形式理论的一个假设是只有一种情感在欣赏艺术的真正作品时能被真正的经验感受得到。但是，这是极度困难的，如果不能被验证的话。

如果某人声称完全体验到了一个艺术作品但是没有体味到这种审美情感，那么贝尔会说那个人是错误的：他们要么没有完全体验到它，要么就不是一个敏感的评论家。但这是在假设如下的情况：这个理论准备证明“确实有一种审美情感，它是艺术的真正作品造就出来的”。那么，理论似乎是无法拒绝的。很多哲学家相信，如果一个理论在逻辑上不能反驳（因为每一个可能作出的观察都会证实它），那么它就是个没有意义的理论。

相类似，如果我们指出的某个事物最初被认为是一件艺术作品，但是，如果它在一个敏感的评论家那里没有引发审美情感，那么，一个有意义形式理论家会声称它不是一件真正的艺术作品。没有可以实施的观察能证明，这样的一个人在这方面错了。

唯心论

关于艺术的唯心论（idealist theory），R · G · 科林伍德（R.G.Collingwood，1889–1943）在他的作品《艺术原理》（The Principles of Art）一书中给出了最有说服力的陈述。唯心论跟其他的艺术理论不同的地方在于，它认为艺术的实际作品是非物理的：在艺术家的思想中它是个观点或者情感。这个观点得到了物理上的、想象上的表达形式，艺术家运用了特定的艺术媒介参与了进来，由此也进行了修改，但是艺术作品本身仍然留在艺术家的思想中。在某些形式的唯心论那里，巨大的压力加在了表达为真的情感上。这就让这个理论获得了强烈的评估元素。

唯心论区分了艺术和工艺。艺术作品没有特定的目的。它们是通过艺术家运用特定媒介（例如油漆或者文字）进行参与而导致的。相比之下，工艺作品是为了特定目的而创造的，工艺师傅开始创作的时候是带着规划的，而不是在创作过程中进行设计。举个例子，毕加索的一幅画没有特定的目的，一般认为不能在事前就进行规划；而我现在正在使用的桌子有个明显的功能，是按照事先存在的设计规划，也就是一个蓝图而造出来的。绘画是一件艺术作品，桌子是一件工艺品。这不是在说艺术作品不能包含工艺方面的因素：很多伟大的艺术作品确实包含着工艺方面的因素。科林伍德明确说，两个范畴（艺术和工艺）不是相互排斥的。相反，没有一件艺术作品仅仅是实现目的的一个手段。

唯心论把真正的艺术作品跟纯娱乐性的艺术（这种艺术的目的仅仅是娱乐大众，或者激发特定的情感）做了区分。真正的艺术没

有目的：它本身就是一个目的。娱乐艺术是一个工艺，因此逊于正统艺术。相类似，所谓的纯宗教艺术被认为是工艺，因为它是为了特定目的而创作出来的。

对唯心论的批评

怪异

对唯心论的主要反对意见是，它是一种怪异：把艺术作品视为思想上的观念而不是物质上的实体。这意味着，当我们去画廊的时候，我们所看到的一切是艺术家实际创作后留下的痕迹。这是个很难接受的观点，虽然在文学作品和音乐作品等情形下更可信，因为在这里没有一个单独的实物物体能让我们称为艺术作品。

过于狭隘

对这个理论的第二个反对意见是，它过于狭隘：它似乎把很多已有的艺术作品仅仅划分为工艺作品而不是艺术形式。很多伟大的素描画之所以创作出来，是为了记录一下模特的外表；很多伟大的戏剧作品创作出来是为了娱乐。这是否意味着因为这些作品在创作时在脑海里有个特定的目的，因此它们不能是艺术作品？那么，建筑呢？传统意义上看，建筑是一种艺术，但大部分建筑创造出来的时候具有一个特定的目的。因此，按照这个理论的说法，建筑不能被认为是艺术作品。

制度理论

所谓的艺术制度理论[①]（institutional theory）是最近出现的新成果，是诸如乔治·迪基（George Dickie，1936–）这样的当代哲学家在解释如下问题时获得的成就：各种作品例如戏剧《麦克白》、贝多芬的第五交响曲、一堆砖头、标题为“泉”的尿壶[②]、艾略特的诗歌《荒原》、斯威夫特的小说《格利佛游记》和威廉·克莱恩的摄影是怎样被称为艺术作品的。这个理论说明，所有这些事物都共同拥有两个特性。

首先，它们都是人造物品：就是说，它们从某种程度上看都是由人类制作出来的。在这里，“人造物品”这个概念用的意思比较宽泛——甚至就是在海边捡到的一块石头，如果在画廊中展出就会被称为是艺术作品。把它放进画廊以便于让人们通过某个特定方式去欣赏，这就算是创作。实际上对“人造物品”的这个定义是非常松散的，因为它没有给“艺术”这个概念增加什么重要内容。

其次，也更重要的一点是，都是艺术界的某人或某些人，例如画廊老板、出版商、制造商、经营者或艺术家，赋予了“艺术作品”这样的称谓。在每种情况下，有一定权威的某人已经把这些东西命名为艺术作品。他或她已经赋予人造物品以称谓“用于欣赏的候选物品”。

这听起来似乎就是意味着，作品或者艺术仅仅是特定人们所

---

①乔治·迪基认为使某物成为艺术的是其在艺术生产的社会或体制环境内获得的身份，例如：艺术学校、艺术博物馆和画廊、新闻和评论等等。

②法国画家、达达派代表人物杜尚（Marcel Duchamp，1887–1968）以尿壶为素材创作的作品，作品怪诞，以虚无主义态度对待艺术传统。

称谓的艺术作品，这很明显是个循环说法，跟循环论证相差不远。但是，艺术圈里的成员实际上不需要完成某种类型的仪式，那就是把某物命名为艺术作品。他们甚至实际上不需要把它们称为艺术作品：他们把作品当做艺术，这就够了。然后，制度理论认为，我们社会中的某些个人和群体有能力把任何人造物品变成艺术作品，方法是通过一个简单的行为：命名。这可能采取了“管某事物称为艺术”这种形式，但是更多的是采取了出版、展览或演示作品的形式。艺术家们自己可以成为这个艺术世界中的一员。这个圈子里的所有成员都跟米达斯国王[①]一样有着超凡的能力：点石成金；因此，他们指定哪个作品为艺术品，哪个作品就成为了艺术品。

对制度理论的批评

没有区分好的艺术和拙劣的艺术

有时候人们坚持认为，制度理论是个糟糕的艺术理论，因为它似乎把最矫饰、最表面的物体认定为艺术作品，并且对此振振有词。如果我是艺术圈里的一个成员，我会把左脚所穿的鞋子在一个画廊里展出，使得它成为一件艺术品。

制度理论确实使得几乎任何事物成为了艺术品，这确实是真的。把某事物命名为艺术品，这不意味着它是一个好的作品；不把它命名为艺术品，也不意味着它是个拙劣的作品。它只是在分类的意义上把这个物体变成了艺术品。换句话说，它把这种艺术品放进

①米达斯国王（Midas），希腊神话中的佛律癸亚国王，贪恋财富，求神赐给他点物成金的法术，狄俄尼索斯神满足了他的愿望。

了我们称之为艺术品的那一类中。这跟我们平常所使用的词语“艺术”是不同的，因为这时不仅仅是对某物进行了分类，也暗示说这是同类事物中比较好的一个。有时候我们也使用这个词语，但是是当做比喻用的，用以指代根本就不是正规艺术品的那种东西。举个例子，当我们说“那个煎蛋饼是一个艺术品”这样的话时，就是如此。制度理论没有告诉我们所有艺术品（好的、拙劣的和平庸的）有什么共同之处。它只是关于分类意义上的“艺术”。那么，从这个意义上看，艺术圈里成员的形象（有着米达斯国王的点石成金能力）是不合适的。金子是有价值的；但是按照制度理论，在任何艺术作品中都不需要有任何价值。

尽管如此，质问“什么是艺术”的大部分人不仅仅有兴趣于我们称呼什么为艺术，还想知道为什么我们把某些物体看得比其他的更有价值。有意义形式理论和唯心论都部分地看是评估性的，按照他们的说法，把某事物叫做艺术品，就是要说它在某些方面上看是好的，要么因为它具有有意义的形式，要么因为它是对某种感情的、真诚的艺术表达。但是，制度理论没有尝试给艺术评价问题一个答案。什么可以成为艺术？这个问题是非常开放的。有些人视这个为它的最大价值；其他人则视为它最严重的缺陷。

循环解释

很多人认为制度理论是循环的。最粗糙的地方是，这个理论似乎表明无论怎样也是特定的一小群人（艺术圈）自定的艺术标准。这些人之所以成为这个群体中的成员，凭借的就是他们有能力授予艺术作品的称谓。“艺术作品”和“艺术圈成员”彼此进行了描述。

但是，捍卫制度理论的人会指出，虽然也许这个理论在某些意味上看是循环的，但是不是完全循环的。这个理论不像前面章节中的总结所表明的那样不提供任何信息。制度理论的捍卫者对艺术圈的性质、历史和各种各样操作方式颇有微词。不论怎样，这个理论的确似乎比其他的大部分理论提供了更少的信息。这部分是因为它没有解释：为什么艺术圈里的一个人会赋予某个人造物品而不是另一个以艺术作品的称谓。

艺术圈使用了什么样的判断标准?

针对制度理论的反对意见，最有效的可能是由当代的艺术哲学家、作家理查德·沃尔海姆（Richard Wollheim，1923-2003）所提出的：即便是我们认可艺术圈里的某些成员有能力把任何人造物品命名为艺术作品，但是为什么这些人造物品是艺术作品，另外一些就不是，对此他们一定有自己的理由。如果他们对自己所做事情没有逻辑上的理由，那么为什么说艺术范畴能给我们带来利益？如果他们确实有理由，那么这些理由就应该是决定某事物是否是艺术作品的标准。对这些理由的分析比空洞的制度理论更有趣、更能获得信息。如果我们能识别这些理由，那么制度理论就没必要存在了。

但是，制度理论至少提醒我们，某事物是不是艺术作品，其标准是文化方面的事情，取决于特定时期的社会制度而不是亘古不变的信条。对艺术定义的最新理论化做法，倾向于侧重艺术的历史这个方面。

艺术批评

对于艺术的哲学探讨，另一个重要领域侧重于各种各样艺术创作的方式和合理性方面。在这个领域的核心讨论之一，是讨论艺术研究的一个倾向：艺术家声称的创作意图跟艺术作品的评论性解释有关。

反意图论

反意图论（anti-intentionalism）认为我们必须只注意艺术作品自身所物化的意图。从日记、对艺术家的访谈、艺术声明等文本中分析出的所有东西，跟真正的艺术解释行为是不直接相关的。对于艺术家的哲学研究来说，这样的信息更相关。哲学本身就是个有趣的学科，它能告诉我们艺术作品起源方面的很多东西。但是一个作品的起源不应该跟它的含义相混淆。艺术评论应该仅仅关注作品内在的（也就是艺术作品内部所包含的）证据。艺术家思想里的内容，以及对这个问题的陈述是作品之外的，因此跟真正的艺术评论无关。反意图论者，例如评论家威廉·威姆萨特（William Wimsatt，1907–1975）和蒙罗·波兹雷（Monroe Beardsley，1915–1980）（两人都是在20世纪40年代写作的），把依赖于外部证据的错误称作是意图谬误。

反意图论用于支持那些认真阅读文学背景、认真分析其它艺术作品的人。它基于这样一个观点：艺术作品在某些意义上说是开放的；一旦艺术家们创造了它们，他们就无法控制别人对它们的解释。

更新的相似说法是由诸如罗兰·巴特（Roland Barthes，

1915–1980）等人用隐喻形式给出的。其部分含义是，一旦文学作品被公开，就只能由读者去解释作品的含义：在这个方面，人们认为作者不再占有优势的地位。这个观点的一个后果就是，人们认为作品比创作者更重要，评论家所担当的角色被降格了。作品的含义是由读者的解释而不是作者的意图造就的。那么，反意图论所关注的就是：作品的哪个方面跟评论者对它的评价是相关的。

对反意图论的批评

对意图进行了错误解答

对反意图论的一个批评是，它基于“意图”含义方面的一个错误观点。它认为意图似乎就是在做任何事情之前所发生的精神事件。实际上很多哲学家们相信，意图一般都包括在我们的做事方式中，它们不容易跟行为本身分开。因此，当我有意图地去开灯，我不是在伸手去按开关之前有一个精神上的事件：这个精神上的事件可以在我伸手的同时发生，伸手去按开关这个行为本身就包含了意图。

但是，这确实不是抨击反意图论的一个令人满意的论证法，因为反意图论反对的不仅仅是把评论建立在意图基础上，而且是建立在艺术作品之外的任何事物基础上。反意图论者很愿意把各个意图（实际上它们被作品物化了）视为跟评论相关的。

讽刺

针对反意图论，另一个更有效的反对意见是，特定类型的艺术手段，例如讽刺，要求人们欣赏到一个艺术家的意图。在很多情况

下将会有外部意图。

讽刺就是言说、描述一个事物，但是真正含义是它的反面意思。举个例子，当一个朋友说“真是个好天气”，这句话到底是真实意思还是讽刺，这可能不明显。判定办法就是要看看这样的事情发生在什么背景下——例如，是不是现在正下着雨？另一个方法是注意他说这句话时候的语气。但是如果这两个方法都不能判定是否讽刺，很明显，最好的办法就是问问说话者他是不是在讽刺。换句话说，看看外在的意图。

在某些运用讽刺艺术的情况下，在判定作品的含义时，作品外部的证据是非常有用的。完全否定关于作品的这种信息来源，这个做法似乎不合情理。反意图论者对此可能回答说，如果某个讽刺在进行了作品的认真分析之后还是无法理解，那么这个讽刺跟艺术评论就无关了，因为艺术评论谈论的都是公开、公共的话题。如果某个讽刺依赖于艺术家的外部意图，那么它就更像一个神秘的密码，因此无足轻重。

艺术评论方面过于狭隘的一个观点

针对反意图论的第三个反对意见是，它把艺术评论看成是非常狭隘的观点。好的艺术评论会使用所有可用的证据，无论证据是作品内在的还是外在的。这就大大限制了评论家，使得他们无法预先设定一些固定、合理的规则，以确定什么类型的证据可以用以支持艺术评论。

表演，阐释，真实性

艺术作品的表演可能引发了哲学上的困难，在某些方面看其引发方式跟艺术评论有点相似。每一次表演都是对那个作品的阐释。当做品来自一个更早时期时，特定的困难就产生了。在这里，我将研究前面几个世纪的音乐表演，以此作为一个例子。但是相类似的论证法可以用在时间点更为精确的艺术表演方面，例如莎士比亚戏剧的表演。

艺术表演的历史真实性

在最近几年，音乐会的数量有巨大的增长；音乐家曾经演奏符合历史真实性要求的音乐；对于他们这样的努力，现在也有了越来越多的书籍来描述。这一般意味着，音乐多是在创作该音乐时所仅有的某种乐器上进行演奏，而不是运用现代乐器。举个例子，一个交响乐团在努力还原历史上演奏过的巴赫的勃兰登堡协奏曲（Brandenburg Concertos）。为了还原当时的气氛，就不用现代乐器，而是运用巴赫时代的那种乐器，发挥那种乐器特有的音质和音调。乐队指挥将尽可能多地进行历史研究，以发现巴赫时代最具代表性的音乐阐释风格和韵律。这样的艺术展现，旨在尽可能真实地再造巴赫的首场演出中观众曾经听到的那种声音。

很明显，这样的艺术表演对音乐历史学家有巨大的价值，但是，它们同时也引发了很多重要的、关于艺术作品不同表演方式地位方面的哲学问题。使用词语“真实的”来描述这些表演，说明运

用现代乐器来进行的音乐表演多少是有点不真实的，它是在暗示说，在“真实的”表演方面还有更好的演奏法。这就引发了一个问题：音乐表演是否应该力图展现这种历史上的真实性。有人认为应该展现历史的真实性，另一些人则持反对意见。

对艺术表演的历史真实性的批评

时间穿越的幻想

对真实表演运动的一个批评是，我们永远不可能实现历史上真实的音乐表演。这么做的动机是一个天真的想法，那就是努力穿越时间隧道，回到当时的时代去聆听作曲家当时的演出。但是，现实中的演奏者忘记了一件事，那就是虽然我们能成功地再造那个时代特有的乐器，但我们永远不能简单地否定自那个时代以来已经创作、演出过的其他乐器和音乐。换句话说，我们不能只从“历史上真实”的角度去听音乐。今天听到巴赫的音乐，我们看到了自巴赫时代以来音乐上已经发生的巨大发展；我们熟悉用现代技术演奏现代乐器的声音。我们听过无调性的音乐；相比于大键琴，我们更了解现代钢琴的声音。因此，相比于巴赫那个时代的听众，他的音乐对于现代的听众来说有了完全不同的意义。

音乐阐释方面的简单化观点

有人认为，在历史真实性展现之后音乐有了繁荣发展。对持有这种观点的另一个批评意见是，这个观点包含了音乐阐释方面的一个简单化观点。在判定一个特定的音乐展现好不好时，这个观点的

判定标准仅仅出于历史上的考虑而不是其他方面相关的艺术视角。它严重地限制了演奏者的创造性，使得他在对一个乐谱进行阐释时不能进行过多的创造性发挥。它创建了一个音乐展现的博物馆，但没有余地允许新一代的演奏者有可能对作曲家的作品进行全新的、挑战性的阐释，而这种独创性的阐释应该被音乐史和特定作品在阐释历史时充分注意到。

历史性的阐释会遗漏原创作品的内在精神

如果人们过于关注历史的准确性，就经常扭曲对这个音乐作品的阐释。如果演奏者的主要兴奋点在于历史，他可能不会公正地对待作曲家的作品：一个敏感的阐释旨在抓住作曲家作品的内在精神，因此就不会仅仅停留在“再现原始音乐”这个阶段上。它会有自己的阐释意见。这是不同类型的真实性，这是阐释方面的真实性，使用“真实性”这个词语来指代诸如“艺术上的真诚”这样的东西，而不仅仅是知晓历史上的准确性。

仿制品以及艺术价值

真实性能引出哲学问题，对此的另一个问题是：原创绘画是否比一张完美的仿制品更有艺术价值。在这里，我将仅仅讨论绘画方面的仿制，但是实际上任何种类的有形艺术作品都有仿制品，比如雕塑、印章、照片等。小说、诗歌和交响乐的拷贝不应该当做仿制品。但是，原创的东西都可以仿制；按照特定作者或者作曲家的风格而模仿制作出来的东西，也不应该当做原创作品。

在开始探讨仿制品问题之前，重要的是区分不同类型的仿制品。有两个基本的类型：完美的复制品，以及模仿著名艺术家风格的绘画。蒙娜丽莎的精确复制属于第一类，模仿者范·米格伦（H. A. Van Meegeren）模仿弗美尔[1]的风格所作的绘画实际上迷惑了很多专家，是第二个类型的例子——它们不是原作的提制品。很明显只能是剧本、小说或者诗歌的原本能够进行第一个意义上的伪造。但是，第二类型的仿制品，举个例子，莎士比亚的戏剧，可以通过模仿作者风格的方式创作出来。

仿制品应该被看做是同样有意义的作品吗？如果仿制者能够生产出逼真的产品，让专家也相信它是原来的作者所作，那么当然仿制者就跟原始作者一样技术高超，这样，他就应该被视为是跟那个艺术家相等的一个创作者。有些论证法支持了这个观点，有些则反对它。

价格，势利，文物

可能是因为人们考虑到了对艺术世界金钱方面的因素，也就是一幅画能值多少钱，使得人们认为原作比杰出的仿制品更有价值。如果每幅画都只有一件作品，那么艺术拍卖人可以把每幅画以很高的价格卖出去，因为那是唯一的作品。这有时被称为是索斯比(Sotheby)效应——索斯比是一个著名的艺术品拍卖师。如果一幅画有很多件，那么每件的价格似乎就要降低一些，尤其是如果原件被认为跟复本没多少差异的时候。结果，这就把绘画处于跟印章相同

①弗美尔（Jan Vermeer，1632-1675），荷兰风俗画家，以善用色彩表现空间感及光的效果著称，作品有《挤奶女工》《情书》等。

的地位。

此外，也许不仅仅是艺术世界的经济因素，还有艺术收藏者的势利心理，才导致了人们注重原件而不是复本的价值。收藏者喜欢拥有独一无二的东西：对他们来说，拥有康斯特布尔（Constable）[①]的一件原创作品，比拥有完美复本更为重要。这仅仅是势利心理的问题，而不是艺术价值的问题。

拥有原件的另一个动机是把它当做文物。文物是非常有吸引力的，因为它们拥有历史：相比于其他没有什么说道的木头来说，一个真正的十字架（也就是基督被钉死的十字架）会有特殊的吸引力，因为人们认为通过这个十字架可以跟基督的血肉直接接触。相类似，凡高的一幅真迹原作被人珍视，因为这样的一件作品是这位伟大的画家曾经触摸、注目、倾注艺术心血的作品。

价格、势利价值和文物价值跟艺术品质没多大关系。第一个关乎物以稀为贵、收藏者品位的波动以及艺术品经营者的操作；第二个关乎社会竞争；第三个是心理学上的，关乎我们对待物体的方式。如果这三个因素解释了人们广泛看重原作而不是优质仿制品的原因，那么，从艺术价值上看，也许优质仿制品确实跟原作一样有意义。但是，有好几个论证法强烈反对这个观点。

完美的仿制品

人们为什么看重原作真迹而不是仿制品？原因之一是我们从

---

① 康斯特布尔（John Constable，1776-1837），英国风景画家，追求真实再现英国农村的自然景色，对后来法国风景画的革命有很大影响，主要作品有《白马》《干草车》等。

来不能确定这个仿制品是否真的是完美的。凡高绘画的一件仿制品非常好，足以能迷惑现在的专家，这不意味着它能瞒得过未来的专家。如果差异能在一个更大范围内可以亲眼看到，那么我们就再也不能确定一件仿制品是否完美。因此，即便是我们相信一件完美的仿制品跟原作真迹具有相同的艺术价值，对于任何实际上仿制品的案例来说，我们从来不能确定这个仿制品确实跟原件是完全相似的。

这个观点值得指出的一点是，在仿制品跟真品之间的那种差异一般都比较小。如果有人认为这些差别能从根本上改变我们对绘画艺术价值的观点，那就错了。

艺术作品和艺术家

即便是某人辛辛苦苦地作出一幅画，这幅画跟例如塞尚[①]的原作难辨真伪，但是，这个成就跟塞尚自己的非常不同。我们为什么看重塞尚的价值，部分原因是不仅仅是他造就了一个唯一的美好绘画，而且也是因为他创造了一种自己的风格、创作出了那么多作品。他的原创性是他成就的一部分，因为他在一生中创作了不同的绘画，其绘画方式能让我们理解他所作的每一个作品。如果把每幅画放在他全部作品的背景下去理解，那么，我们就能从整体上欣赏到他的艺术成就。

现在，虽然一个仿制者可能拥有跟画家塞尚一样高超的技能，但他的艺术成就比不上塞尚。塞尚的成就不能仅仅简化成他的绘画

---

① 塞尚（Paul Cezanne，1839-1906），法国画家，后期印象派代表，主要作品有《玩纸牌者》《圣维克图瓦山》等。

技能。仿制者通过无法让人称道的复制方式去作画，他从来也没有希望自己成为一个伟大的画家，因为仿制者永远不能通过塞尚所用的那种方式去进行原创。

仿制者按照塞尚的风格作画（第二类型的仿制）而不是对真迹进行实际的复制，在这种情况下，我们可能有更多的理由去把仿制者的艺术价值跟塞尚绘画进行比较。但是就是在这种情况下，仿制者也只是模仿而不是创造了一种艺术风格，因此我们会看重原创艺术家的独创性而不是模仿者的高超技能。独创性是艺术价值的一个重要方面。

这就表明，我们确实不能把仿制者视为跟原创艺术家是相等的，即便是他能够作出一件令人信服的仿制品。但是尽管如此，面对原始绘画的一件仿品，我们仍然能欣赏到塞尚的艺术价值。因此，这个论证法不能否定仿制品的艺术价值，而是否定了仿制者的艺术品德。复制件会让我们看到塞尚才华方面的证据而不是仿制者的。

道德上的论证法

在仿制品方面，真正错误的一点是，从本质上说这些仿制品都努力欺骗欣赏者，让人误以为这些都是真迹。赝品如果没有欺骗意图就称不上是赝品：它会是一件仿品，或者是按照另一个艺术家风格进行创作的一个实验，也就是模仿画。部分原因在于它包含了欺骗——跟撒谎是一样的——这种欺骗就是，仿制品等于原件。但是，可能有更好的原因让某些道德问题和艺术问题分开进行研究：即便是一个极好的仿制品没有包含欺骗，它也不能被当做一件艺术作品来对待。

结论

在第一章中我已经研究了艺术和艺术批评方面的各种哲学问题，这些问题涉及面很广，从艺术的定义到仿制品的审美价值。艺术家、评论家和有兴趣的观众对之作了很多探讨，其中大部分是混淆视听、不合逻辑的。在这方面运用哲学方面的严谨、坚持论证法的清晰性，只能提高探讨的质量。就像在所有的哲学领域一样，没人能保证清晰的论证法能给难题提供更为令人信服的答案，但是它确实能提高很多给出正确答案的机会。